This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Google

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

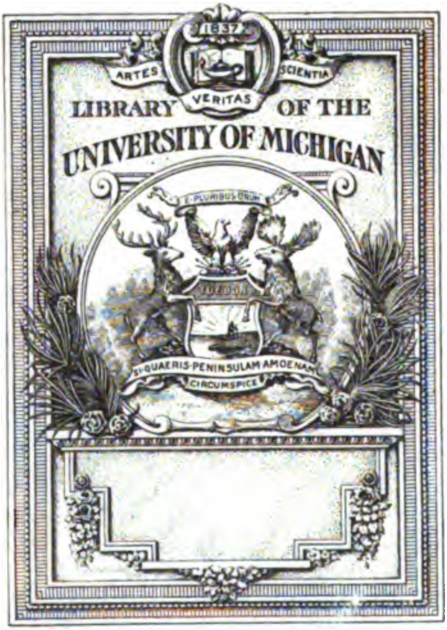
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

~~3.1.2.1.4.~~

UNGEDRUCKTE, UNBEACHTETE UND WENIG BEACHTETE

QUELLEN

ZUR GESCHICHTE DES TAUFSYMBOLS UND DER GLAUBENSREGEL,

HERAUSGEGEBEN UND IN ABHANDLUNGEN ERLÄUTERT

VON

DR. C. P. CASPARI,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER NORWEGISCHEN UNIVERSITÄT.

I.

UNIVERSITÄTSPROGRAMM.

CHRISTIANIA.

GEDRUCKT BEI P. T. MALLING.

1866.

BV
807
.C34
v. 1-2

VORWORT.

Schon seit einer Reihe von Jahren haben mich Studien über die Geschichte und die Auslegung des Taufbekenntnisses und der Glaubensregel beschäftigt, Studien, zu denen ich ursprünglich durch eigenthümliche kirchliche Verhältnisse Norwegens und Dänemarks gedrängt worden bin, die ich aber bald auch, und zwar überwiegend, in rein wissenschaftlichem und in allgemein christlich- und kirchlich-praktischem Interesse getrieben habe, und als deren letztes Ziel ein Urkundenbuch zur Geschichte des Taufbekenntnisses und der Glaubensregel, eine Geschichte beider und eine Auslegung des ersteren vor mir stehen. Die eingehende Beschäftigung mit dem im Grunde wenig und niemals vollkommen ex professo behandelten grossen und umfassenden Gegenstande, deren Resultate ich bisher in einer langen Reihe fast ausnahmslos norwegisch geschriebener und als grundlegende Arbeiten zu betrachtender Abhandlungen niedergelegt habe, liess mich eine reiche Fülle theils ganz unbekannten, theils doch wenig bekannten mehr oder minder wichtigen Materials zur Lösung der Aufgaben, die ich mir gestellt, in den Werken der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller finden; und ebenso ward mir die Richtigkeit der Vermuthung, die sich mir bei meiner Arbeit fortwährend aufdrängte, dass noch vieles zu meinen Zwecken Dienliche in Manuscripten begraben liegen müsse, durch zwei Bibliotheksreisen, die ich zur Auffindung von Solchem unternahm, vollkommen bestätigt. Zugleich aber entstand bei mir der

Wunsch sowohl jenes Material als alles von mir auf diesen Reisen Gefundene und sonst erworbene Handschriftliche für weitere Kreise veröffentlichen und erläutern zu können. Den Anfang zur Erfüllung dieses Wunsches hat mir das akademische Collegium unserer Universität möglich gemacht, indem es mir erlaubt hat die nachfolgenden Abhandlungen als Universitätsprogramm herauszugeben.

Wie ich schon ausgesprochen, verfolge ich bei meinen Studien über das Taufbekenntniss und die Glaubensregel nicht bloss ein auf die speciellen kirchlichen Verhältnisse, unter denen ich wirke, bezügliches und ein rein wissenschaftliches, sondern auch ein allgemein christlich- und kirchlich-praktisches Interesse. Und ich muss sagen, dass, so abstrakt wissenschaftlich und so ins historische Detail sich verlierend auch meine Abhandlungen erscheinen können, doch alle meine Bestrebungen und Arbeiten auf diesem Gebiete — wie ich gewiss bin, der historischen Objectivität gänzlich unbeschadet — schliesslich vor Allem von dem letztgenannten Interesse zusammengehalten, getragen und beseelt sind, und dass ich ohne dasselbe kaum bei einer Arbeit verharrt sein und noch verharren würde, die mich zu vielfacher innerer Beunruhigung auf eine sehr lange Zeit aus meinem eigentlichen kirchlich-wissenschaftlichen Lebensberufe, der gelehrten Bearbeitung des Alten Testaments, herausgerissen und mir alte, sehr liebe Arbeiten schmerzlich durchkreuzt hat. Dieses Interesse gilt insbesondere dem unendlich reichen und umfassenden, tiefen und fruchtbaren Inhalt des im grossartigsten Lapidarstyl gehaltenen und trotz seiner hohen Einfachheit zum Theil nichts weniger als leicht verständlichen Taufsymbol, sowie dem grossen, für die Zeit des Abfalls von den Fundamenten des Christenthums, in der wir leben, bedeutsamen und wichtigen apologetischen Moment, das sich an dieses Bekenntniss (und an die ältesten Relationen der Glaubensregel) knüpft. Das Taufbekenntniss geht nämlich ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung zufolge, zum grössten

Theile auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, nach dieser in das johanneische Stadium desselben oder auch schon in die zweite Hälfte des paulinischen, wo die Kirche zuerst festere und entwickeltere Verfassungs- und Cultusformen erhielt; und das verhältnissmässig Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist nicht nur schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen, sondern hat sich auch im Grunde nur, unter verschiedenem äusseren Anlass und Anstoss, aus der vorhandenen Formel, in der es von Anfang an beschlossen lag, und vor deren Thür es, prädestinirt zur Aufnahme, gelagert war, herausentwickelt. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntniss in der alten Kirche aller Orten denselben Grundtypus hatte, der wird sich selbst kaum des Gedankens erwehren können, dass dieser Grundtypus oder die ursprüngliche Formel von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen sein müsse, wenn auch nur in irgend welcher mittelbaren Weise, durch Billigung oder Sanction des kirchlich Entstandenen, indem ohne eine solche Annahme wiederum die grosse Freiheit nicht wohl zu erklären ist, mit der die alten Kirchen, insbesondere die orientalischen, seinen Wortlaut behandelt haben. Wenn es sich aber so verhält, so zeigt uns das Taufbekenntniss, „der christliche Glaube", wie es die Kirche immer genannt hat, was Summe der apostolischen Verkündigung und was Christenglaube von Anfang an gewesen ist, und wie Niemand auf den christlichen Namen Anspruch machen kann, der sich nicht von Herzen zu seinem ganzen Inhalt bekennt, und gilt Tertullians auf Grund der „regula fidei" gegen die Gnostiker ausgesprochene Präscription noch heute gegen alle Diejenigen, welche seinen Inhalt läugnen und doch Christen zu sein vermeinen und behaupten.

Schliesslich darf ich es nicht unterlassen der hohen norwegischen Regierung für die ausgezeichnete Liberalität, durch die sie mir die zu meinen wissenschaftlichen Zwecken nöthigen Reisen ermöglicht, meinen ehrfurchtsvollen Dank abzustatten. Und ebenso fühle ich mich gedrungen den

Vorständen der Bibliotheken zu Bamberg, München, Wien, St. Gallen, der Benediktinerstifter Göttweih, Melk und Kremsmünster und des Augustiner-Chorherrnstifts St. Florian für die grosse Bereitwilligkeit, mit der sie mir die ihnen anvertrauten Manuscriptschätze zu benutzen erlaubt haben, dem Herrn Dr. W. Wright in London für die Copien syrischer Uebersetzungen altkirchlicher Bekenntnisse, die er auf meine Bitte aus den nitrischen Handschriften des British Museum freundlichst für mich genommen hat, und dem Herrn Dr. Schönfelder in Bamberg für das mir gütigst mitgetheilte syrische Taufbekenntniss der Nestorianer meinen herzlichsten Dank zu sagen. Das Meiste von dem, was mir die genannten Bibliotheken dargeboten haben, sowie noch zwei syrische Bekenntnisse aus dem British Museum wird, so Gott will, die Fortsetzung der nachfolgenden Abhandlungen bringen.

Christiania, den 27ten März 1866.

Der Verfasser.

Es sei mir erlaubt meine norwegisch geschriebenen Abhandlungen über das Taufbekenntniss, die theils, und zwar zum grössten Theile, in den acht Jahrgängen der von mir in Verbindung mit meinen Collegen, den Professoren Johnson und Nissen, herausgegebenen Theologischen Zeitschrift, theils in den Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania zu finden sind, unter Andeutung eines Theiles ihres Inhalts hier nahmhaft zu machen. 1. Ueber das Taufbekenntniss in Constitt. apost. VII, 41. Dass es ein von dem Verfasser des siebenten Buches schon vorgefundenes, ein rein orientalisches und ein der syrischen Kirche angehöriges Taufbekenntniss sei und, mit dem ganzen siebenten Buche der Constitutionen, erst der Mitte des vierten Jahrhunderts angehöre, indem die Schlussworte des zweiten Artikels weder antisabellianisch, noch antisamosatenisch, noch antichiliastisch, sondern gegen Marcellus von Ancyra gerichtet seien (Theol. Zeitschr. B. 1). 2. Ueber das jerusalemische Taufbekenntniss in Cyrillus von Jerusalems Katechesen nebst einem ausführlichen Excurse: Hat das jerusalemische Taufbekenntniss den „descensus ad inferos" enthalten? Beweis, dass dies nicht der Fall gewesen. Hier über die Autorität der Ueberschriften der cyrillischen Katechesen; über den Zweck, den Inhalt und die Eintheilung der vierten Katechese, einer Relation und Auslegung der „regula fidei" nach Art der origenischen; eine eingehende Analyse der vierzehnten Katechese; über den Character und das Zeitalter der „Historia concilii Nicæni" des Gelasius von Cyzikus; über die Glaubwürdigkeit Rufins hinsichtlich seiner Angaben über den Wortlaut der altkirchlichen Taufsymbole (Theol. Zeitschr. B. 1). 3. Die beiden ersten Artikel des antiochenischen

Taufbekenntnisses in Cassians „De incarnatione Domini contra Nestorium“ VI, 3 seqq. Beweis, dass Cassian sie uns wesentlich treu überliefert hat. Wie es geschehen konnte, dass die antiochenische Kirche die „sessio ad dexteram“ wegliess (Theol. Zeitschr. B. 2). Dazu als Nachtrag: Ein Bruchstück des antiochenischen Taufsymbols in den ephesinischen Concilienacten (Theol. Zeitschr. B. 3, in verbesserter Gestalt in den nachfolgenden Abhandlungen S. 74—83). 4. 5. Die zwei Taufbekenntnisse, die uns Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern, in seinem Ancoratus mitgetheilt und der Gemeinde zu Syedra in Pamphylien zum Gebrauch bei der Taufe empfohlen hat. Nebst zwei Excursen: Bemerkungen zu den Worten, womit Epiphanius sein längeres Taufbekenntniss einleitet und: Die dem Athanasius von Alexandrien zugeschriebene Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον. In der Abhandlung unter Anderem: Beweis, dass beide Bekenntnisse nicht specielle antihäretische Bekenntnisse, die neben und vor dem Taufbekenntniss abgelegt werden sollten, sondern eigentliche Taufbekenntnisse sind; das längere Bekenntniss hat Ep. selbst zum Verfasser und ist von ihm gleichzeitig mit dem Ancoratus aufgesetzt worden; das kürzere ist nicht lange vorher verfasst, rührt nicht von Ep. her und ist auch nicht in seiner Diöcese entstanden, sondern kurz vor seinem Episkopat in dieselbe als Taufbekenntniss eingeführt worden; es kann nicht in Alexandrien entstanden sein und von Athanasius herrühren; Vermuthungen über seinen Verfasser; beide Bekenntnisse wurden wahrscheinlich in Syedra und das längere auf Cypern eingeführt; das kürzere ward vom Concil zu Constantinopel mit einigen Veränderungen zum allgemeinen Kirchensymbol erhoben und ist später das allgemeine Taufsymbol des Orients geworden; warum jene Thatsache nicht auffallend ist; das ausserordentliche Ansehen des Epiphanius in seiner Zeit; woher sich die Bekanntschaft des const. Concil mit dem cyprischen Symbol schreibt; Gregor von Nyssas Antheil am Constantinopolitanum. Ueber das Verhältniss der beiden Bekenntnisse des Epiphanius zu seiner Darstellung der Πιστις in der „Expositio fidei catholicæ“ am Schlusse des Panarion und in der „Anacephalæosis“ und zu seinem Aufsatz über die Incarnation in Pan. hæres. 20 (Theol. Zeitschr. B. 3; das Meiste von dem in den beiden Excursen Abgehandelten und ein Theil des in der Hauptabhandlung Auseinandergesetzten in der ersten der nachfolgenden Abhandlungen). 6. Das ältere, eigentliche Nicänum von 325. Dieses Symbol und nicht das Constantinopolitanum hat die älteren, localen Taufsymbole der griechischen Kirche abgelöst. Die Zeugnisse und Thatsachen, die für diesen Satz sprechen. Beseitigung aller Einwände gegen jene. Das Const. trat zwischen 381 und 451 und besonderes zwischen 428 und 451 ganz hinter das Nicänum zurück. Wie es kam, dass die griechische Kirche von ungefähr 370 an das Nicänum bei der Taufe zu gebrauchen anfing und es zwischen 400 und 450 fast allgemein als Taufbekenntniss gebrauchte (Theol. Zeitschr. B. 3). 7. Das Nicäno-Constantinopolitanum oder jüngere, uneigentliche Nicänum. Die verschiedenen Umstände, die den Orient bewogen haben von der Mitte des fünften Jahrhunderts an das Constantinopolitanum bei der Taufe an die Stelle des Nicänums zu setzen (Theol. Zeitsch. B. 7). Die beiden letzten Abhandlungen auch als eine in der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“ Jahrg. 1857 (in unvollkommener Gestalt). 8. Hat der heilige Augustin die Worte „sanctorum communionem“ und „catholicam“ in seinem Taufbekenntniss gehabt? In dieser umfassenden durch Polemik hervorgerufenen Abhandlung unter Anderem über „sanctorum communionem“ und „catholicam“ in den altkirchlichen Symbolen überhaupt, über die

Auffassungen von „catholica“ im alten Abendlande, über Augustins Stellung zur Schrift und zum Symbol und über seinen Kirchenbegriff und seine Lehre von der kirchlichen „communio“ und „separatio“; endlich eine ausführliche Darstellung der Ansichten, die in der Kirche von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage hinsichtlich des Ursprungs des Symbols im Ganzen und aller seiner einzelnen Theile geherrscht haben (Theol. Zeitschr. B. 4. 5. 6). Dazu gehörig: Eine Analyse zweier Predigten Luthers, worin er von dem Ursprung des apostolischen Symbols und seinem Verhältniss zur Schrift handelt (Theol. Zeitschr. B. 5). **9.** Ein neues altkirchliches Symbol und eine altkirchliche Auslegung desselben aus zwei Wiener Handschriften, herausgegeben und von einer Abhandlung begleitet. Die Auslegung gehört der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts und vielleicht Sardinien und Lucifer von Cagliari an. **10. 11. 12.** Ueber die von Mai in „Scriptt. vett. nov. coll“ &c. T. VII herausgebene „Explanatio Symboli ad initiandos“ des heiligen Ambrosius (Beweis, dass sie wirklich von Ambrosius herrührt, aber bloss eine Nachschrift einer mündlichen Rede desselben ist; ihre ungemeine Wichtigkeit für die Geschichte des Symbols; das mailändische Symbol nach ihr); über die „Explanatio Symboli habita ad competentes“ des Nicetas von Romatiana (vorläufige Behandlung des Gegenstandes); über eine Auslegung des carthaginienisch-afrikanischen Symbols in Fulgentius von Ruspes „Libri duodecim contra gesta, quæ adversus eum Fabianus hæreticus finxit“ (Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania, Jahr 1859). Hiezu gehört als Nachtrag: Ueber einen zweiten dem Maximus von Turin zugeschriebenen Text der ambrosianischen Auslegung des Symbols (Ebds. Jahr 1862; Beweis, dass Maximus nicht der Verfasser sein kann; Erklärung der Differenzen beider Texte, insbesondere hinsichtlich des Wortlauts des in ihnen ausgelegten Symbols). **13.** Reisefrüchte. 1. 2. Die bisher bekannte griechische Uebersetzung des apostolischen Symbols aus einer Sanct-Gallener Handschrift des zehnten Jahrhunderts und eine zweite Uebersetzung desselben aus einer Düsseldorfer Handschrift. Nebst einer Episode über den gottesdienstlichen Gebrauch der griechischen Sprache im Abendlande (Theol. Zeitschr. B. 6; die Episode in deutscher Uebersetzung auszüglich mitgetheilt von Fr. Delitzsch in der „Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche“, Jahrg. 1865). 3. Die letzte der nachfolgenden Abhandlungen (ebds.). 4. Die nachfolgende Abhandlung über das Nestorianum (Theol. Zeitschr. B. 7; beide im Nachfolgenden mehrfach verbessert. **14.** Gehört die Präposition „in“ im Gliede vom heiligen Geiste auch mit zu den übrigen Gliedern des dritten Artikels? Exegetische Untersuchung. Die Geschichte der Frage. *Πιστεύειν εἰς*, seine Bedeutung und sein Gebrauch im Neuen Testament. Die dogmatische Seite der Frage. Eine oder die heilige Kirche? (Theol. Zeitschr. B. 7 und 8). **15.** Cyrills Bekenntniss ist das jerusalemische Taufbekenntniss. In dieser durch Polemik hervorgerufenen, unvollendten Abhandlung Beweis, dass stets das „Symbolum traditum, ediscendum“ und „reddendum“ und nicht die „interrogationes de fide“ für das eigentliche Taufsymbol einer Kirche zu halten (Theol. Zeitsch. B. 2). **16.** Norwegische und dänische Uebersetzungen, Paraphrasen und Auslegungen des Symbols aus dem Mittelalter (Theol. Zeitschr. B 8).

INHALT.

Seite.

I. Die Athanasius dem Grossen zugeschriebene Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον. 1

II. Ein Bruchstück des antiochenischen Taufbekenntnisses aus den ephesinischen Concilienacten und ein Bruchstück desselben aus einer Homilie des Chrysostomus. 73

III. IV. Das Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum. . . . 100

V. Das Taufbekenntniss der Nestorianer aus Cod. orient. 147 der königlichen Hofbibliothek zu München. 113

VI. Das Athanasius dem Grossen zugeschriebene Bekenntniss περι της σαρκωσεως του θεου λογου in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum. 143

VII. Ein Glaubensbekenntniss des Bischofs Johannes von Jerusalem (386—417) in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum, sammt Allem, was uns sonst von Johannes übrig geblieben. 161

VIII. Das griechische Nicäno-Constantinopolitanum in occidentalischer Form nach einer Sanct-Gallener Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert. 213

I.

Die Athanasius dem Grossen zugeschriebene
Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον.

In dem zweiten Theile des ersten Bandes der Maurinerausgabe der Werke Athanasius des Grossen p. 1278 s. findet sich unter der Ueberschrift *Ἀθανασιου Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* ein, so viel mir bekannt, von den Symbolikern bisher gänzlich unbeachtetes Glaubensbekenntniss [1]), welches ich hier sammt

[1]) Weder Walch noch Hahn geben oder erwähnen es in ihren bekannten Sammlungen der altkirchlichen Symbole und Glaubensregeln (Bibliotheca symbolica vetus &c., Lemgoviæ 1770, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Apostolisch-katholischen Kirche, Breslau 1842), den vollständigsten Sammlungen dieser Symbole und Glaubensregeln, die wir bisher besitzen, und sie können es also nicht gekannt haben. Walch theilt da, wo er von den wirklichen und vermeintlichen Bekenntnissen des Athanasius handelt, p. 156—69 vgl. auch p. 177, nur unser sogenanntes Athanasianum und das Bekenntniss des Athanasius in seiner *Ἐκθεσις πιστεως* mit und bespricht ausserdem eine in den lateinisch geschriebenen „libri de Trinitate“, die in den Handschriften fälschlich dem Athanasius beigelegt werden, stehende, gewöhnlich als ein Werk des römischen Bischofs Damasus bezeichnete Formel (das erste von den drei Symbolen, die ausser den Anathematismen oder der „confessio fidei catholicæ“ dem Damasus zugeschrieben werden), sowie auch ein Schreiben, welches für eine Antwort des Athanasius an den römischen Bischof Liberius auf ein Schreiben von diesem an den alexandrinischen Kirchenlehrer ausgegeben werden. Hahn führt S. 175 flg. als athanasianisch nur das Bekenntniss in der *Ἐκθεσις πιστεως* an, bespricht dann S. 176 ausserdem noch das pseudo-athanasianische Antigramma an Liberius und macht ebendaselbst auch auf das aller Wahrscheinlichkeit nach von Athanasius verfasste Schreiben, welches die im Jahre 362 von diesem Kirchenvater in Alexandrien versammelte Synode an Kaiser Jovian sandte, als auf ein für die Dogmengeschichte merkwürdiges Werk aufmerksam. Ebenso wenig hat Waage in seiner Schrift „De ætate articuli, quo in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus, commentatio, Havniæ 1836“, da, wo er von den Synodal- und Privat-

dem ihm von den Maurinern vorangeschickten „Monitum“ mittheilen will, um dann einen Versuch zu machen alle die Fragen zu beantworten, die in Bezug auf dasselbe erhoben werden können.

„Monitum.

Hæc fidei confessio exscripta fuit ex codice Vaticano num. 1431 membranaceo optimæ notæ et perantiquo, in quo exstant Cyrilli opera, interque illa pag. 24 comparet Athanasii nomine sequens opusculum. Initium porro hujusce idipsum est, quod illa fidei formula ad Jovianum Augustum missa superiusque cusa tomo I p. 781. In subsequentibus autem liquido expenduntur Symboli quod vocatur Apostolorum articuli. Non indignum sane opusculum est Athanasio iisque compositum vocibus et clausulis, quæ Athanasii ævo obtinebant, neque leve est argumentum, quod illius solum ævi Arianorum, Pneumatomachorum, Apollinaristarum errores dilucide hic repudientur. Ex usu quoque vocis ὑποστασις pro substantia Patris videtur adscribendum Athanasio. Damnantur enim qui negant Filium esse ex eadem hypostasi vel οὐσιᾳ, ex qua Pater, quæ ratio loquendi post Athanasii ævum vix usurpabatur. Exstat item hæc symboli interpretatio in Cod. Reg. 2502 in charta papyracea vulgari descripto anno 1562, cujus lectiones annotamus. Et ubique adscribitur Athanasio“.

Ἀθανασιου Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας Ἑρμηνεια [2]) *εἰς το συμβολον.*

Πιστευομεν εἰς ἑνα θεον, πατερα παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου, γεννηθεντα [3]) *ἐκ του πατρος, θεον ἐκ θεου, φως ἐκ φωτος, θεον*

bekenntnissen spricht, in denen das Anathema über die Apollinaristen ausgesprochen, oder ihrem Irrthum ausführlicher widersprochen wird, p. 103—7, die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* angeführt, ungeachtet auch sie stark antiapollinaristisch ist und ihm ein Zeugniss gegen die Richtigkeit des Satzes hätte liefern können, zu dessen Widerlegung seine ganze Schrift bestimmt ist: des Satzes, dass das Symbolglied „descendit ad inferna“ durch den Gegensatz zum Apollinarismus in das Taufbekenntniss gekommen. Der „descensus ad inferna“ mangelt nämlich in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* trotz des stark antiapollinaristischen Characters dieses Bekenntnisses.

[2]) „Reg. *εἰς το ἁγιον συμβολον*“.

[3]) „Reg. *ἐκ του πατρος μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος*“.

ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δι' οὑ τα παντα ἐγενετο, τα τε ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐπι της γης, ὁρατα τε και ἀορατα·

τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα, σαρκωθεντα, ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις ἁμαρτιας, ἀληθινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα· [4])

παθοντα, τουτεστι σταυρωθεντα, ταφεντα και ἀναστα̣ντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, και ἀνελθοντα εἰς οὐρανους ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐνδοξως, καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος, ἐρχομενον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ κριναι ζωντας και νεκρους, οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον, το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ, το ἀκτιστον, το τελειον [5]), *το παρακλητον, το λαλησαν ἐν νομῳ και* [6]) *ἐν προφηταις και ἐν εὐαγγελιοις· καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, κηρυξαν ἀποστολοις, οἰκουν ἐν ἁγιοις.*

Και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην [7]) *και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων, εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων, εἰς* [8]) *βασιλειαν οὐρανων, και ζωην αἰωνιον.*

Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος, ἠ ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν το ἁγιον πνευμα, ἠ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο, ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον, τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον, τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια· και ἀναθεματιζομεν παντας τους μη ὁμολογουντας [9]) *ἀναστασιν σαρκος και πασαν αἱρεσιν, τουτεστι*

[4]) „Hic notantur Apollinaristæ“.

[5]) „Hic Pneumatomachi“.

[6]) „Reg. *ἐν προφηταις και ἐν ἀποστολοις και εὐαγ.* Mox Reg. *κηρυξαν.* Vatic. *κηρυξομενον.*

[7]) „*και ἀποστολικην* deest in Vatic.“.

[8]) „Reg. *εἰς βασιλειας*“.

[9]) „Reg. *ἀναστασιν νεκρων*“.

τους μη οντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας.

Das voranstehende Glaubensbekenntniss hat, was den Maurinern entgangen ist, die allergrösste Aehnlichkeit mit dem zweiten von den beiden Bekenntnissen, die Epiphanius am Schlusse seines Ancoratus (Opp. T. II p. 122—24 ed. Pet.) den Einwohnern von Syedra in Pamphylien mitgetheilt und zum Gebrauche bei der Taufe empfohlen hat.

Sowohl um diese Aehnlichkeit vor Augen zu stellen als um der nachfolgenden Erörterungen willen lasse ich das epiphanische Bekenntniss hier abdrucken.

Πιστευομεν εἰς ἑνα θεον, πατερα παντοκρατορα, παντων ἀορατων τε και ὁρατων ποιητην.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου, γεννηθεντα ἐκ θεου πατρος μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος, θεον ἐκ θεου, φως ἐκ φωτος, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δι' οὑ τα παντα ἐγενετο, τα τε ἐν τοις οὐρανοις και τα ἐν τῃ γῃ, ὁρατα τε και ἀορατα·

τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας, οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ' εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα· οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνεργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα (ὁ γαρ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐ τροπην ὑποστας οὐδε μεταβαλων την ἑαυτου θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα), εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα τε και θεοτητα· (εἱς γαρ ἐστι κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυο, ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς)·

παθοντα δε τον αὐτον ἐν σαρκι και ἀνασταντα και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους ἐν αὐτῳ τῳ σωματι, ἐνδοξως καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος, ἐρχομενον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ κριναι ζωντας και νεκρους· οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Και εἰς το ἁγιον πνευμα πιστευομεν, το λαλησαν ἐν νομῳ και κηρυξαν ἐν τοις προφηταις και καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, λαλουν ἐν ἀποστολοις, οἰκουν ἐν ἁγιοις· οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ, ὁτι ἐστι πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου, πνευμα τελειον, πνευμα παρακλητον, ἀκτιστον, ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον [10]) *και πιστευομενον.*

10) Die Codices haben theils *λαμβανομενον*, theils *λαμβανοντα*. Ich habe *λαμβανον* conjicirt, eine Conjectur für deren Richtigkeit der Umstand spricht, dass Epiphanius in den Worten *και ἐκ του υἱου λαμβ.* deutlich auf Joh. 16, 14 *ἐκ του ἐμου ληψεται* zielt, und dass er öfter vom Geiste aussagt, dass er vom Vater ausgehe und vom Sohne, oder von dem, was des Sohnes ist, oder das, was des Sohnes ist, nehme (s. die Stellen *το δε Πνευμα παρα του Πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του Υἱου λαμβανον* Ancor. n. 7, *οὐδε το Πνευμα τις οἰδεν, εἰ μη ὁ Πατηρ και ὁ Υἱος, παρ' οὑ ἐκπορευεται και παρ' οὑ λαμβανει* a. a. O. n. 11, *ὡς φησιν ὁ Χριστος· ὁ παρα του Πατρος ἐκπορευεται, και τουτο ἐκ του ἐμου ληψεται* a. a. O. n. 67, *εἰ τοινυν ἐκ του Πατρος ἐκπορευεται και ἐκ του ἐμου, φησιν ὁ Κυριος, ληψεται* a. a. O. n. 73, *πνευμα γαρ κυριου λεγεται και ἐκ του Πατρος ἐκπορευομενον και του Υἱου λαμβανον* Pan. hæres. 74 n. 1, *το δε Πνευμα παρα του Πατρος ἐκπορευομενον και του Υἱου λαμβανον* a. a. O. n. 11), wogegen er niemals sagt, dass der Geist vom Sohne genommen werde, ein Gedanke der meines Wissens überhaupt bei den Kirchenvätern nicht gefunden wird, und der auch dogmatisch unrichtig ist. Gegen die Lesart *λαμβανοντα*, die denselben Sinn, wie *λαμβανον*, giebt, spricht die Masculinform. Epiphanius braucht in dem Vorangehenden vom Geiste beständig das Neutrum. Hahn meint, bei der Lesart *λαμβανοντα* müsse man die Worte *οὑτως — ἀκτιστον* in Parenthese setzen. Aber erstens würden auch da die Masculina *ἐκπορευομενον*, *λαμβανοντα* und *πιστευομενον* nach allen den Neutris, die sowohl in dem Satze, an den *ἐκ του πατρος — πιστευομενον* sich als ein untergeordneter Satz anschliessen würde (*indem er* u. s. w.), als in dem parenthetischen Satze vorangehen, nicht wenig auffallend sein; zweitens bekäme der bei meiner Conjectur so leichte und klare Gedanke etwas sehr Schwerfälliges und Gezwungenes; endlich drittens würden die Worte *ἐκ του Πατρος — πιστευομενον* und *οὑτως — ἀκτιστον*, die offenbar eng zusammenhängen, in sehr unnatürlicher Weise auseinandergerissen werden. (Wir haben in dem ersten Gliede des dritten Artikels offenbar zwei Reihen von Prädikaten, eine historische, die unmittelbar mit *εἰς το ἁγιον πνευμα* verbunden wird, und eine dogmatische, die mit den diese Worte wieder aufnehmenden Worten *οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ* verbunden werden. Epiphanius gab zuerst eine Reihe von Aussagen über den heiligen Geist, die eine historische Charakteristik dieser Person in Gott enthalten, und dann eine Reihe von dogmatischen Bestimmungen über sein

Πιστευομεν εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας, και εἰς ἀναστασιν νεκρων και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων, και εἰς βασιλειαν οὐρανων, και εἰς ζωην αἰωνιον.

Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος ἠ το πνευμα το ἁγιον, ἠ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας, φασκοντας εἰναι τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου ἠ το ἁγιον πνευμα, τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων· και παλιν ἀναθεματιζομεν τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν νεκρων και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας.

Es entsehen nun zunächst die beiden Fragen, ob die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* von Athanasius herrühre, oder nicht, und wie ihr Verhältniss zu dem epiphanischen Bekenntniss zu erklären sei, ob sie diesem, oder dies ihr zu Grunde liege [11]), zwei Fragen, von denen die Beantwortung der ersten, wie wir sehen werden, wesentlich von der Antwort auf die zweite abhängt, weshalb ich diese Antwort nicht abgesondert für sich, sondern unter jener, als einen Theil derselben, geben will.

Ausser der angeführten Doppelfrage sind doch noch einige andern Fragen zu beantworten: Fürs Erste die Frage, was unter *το συμβολον* oder *το ἁγιον συμβολον*, wovon das dem Athanasius zugeschriebene Bekenntniss nach seiner Ueberschrift eine *ἑρμηνεια* sein soll, zu verstehen sei; weiter die damit zu sammenhängende und sich daran

Wesen und sein Verhältniss zum Vater und Sohne). Die Lesart *λαμβανομενον* ist offenbar durch eine Conformation von *λαμβανον* mit dem vorangehenden *ἐκπορευομενον* und dem nachfolgenden *πιστευομενον* entstanden, und die Lesart *λαμβανοντα* ist wohl wiederum nur eine halb richtige Correctur von *λαμβανομενον*. Die oben aus Ancoratus und Panarion angeführten Stellen sind um so beweisender für *λαμβανον*, als, wie wir später zeigen werden, das zweite, längere epiphanische Taufbekenntniss ein Werk des Epiphanius selbst ist und in der innigsten Beziehung zum Ancoratus steht, dessen Inhalt es nur in Bekenntnissform zusammenfasst.

11) Eine dritte Annahme, dass beide Symbole ein drittes zu ihrer Grundlage haben, ist von vorn herein weniger wahrscheinlich und könnte erst dann angenommen werden, wenn die ersten beiden Annahmen sich als unmöglich erwiesen.

knüpfende Frage, worin die Auslegung bestehe, welche in der *ʽΕρμηνεια* zu dem ihr zu Grunde liegenden Symbole hinzugefügt ist, und was in ihr überhaupt mit diesem Symbol vorgenommen, wie dasselbe in ihr überhaupt behandelt worden, eine Frage, aus deren Beantwortung bei der ausserordentlich grossen Verwandtschaft des epiphanischen Bekenntnisses mit der *ʽΕρμηνεια* zugleich hervorgeht, in welcher Weise dieses Bekenntniss entstanden ist, und in welchem Sinne der Verfasser desselben (wie wir zeigen werden, Epiphanius selbst) dessen Verfasser genannt worden kann; endlich die Fragen, in welcher Absicht der Verfasser der *ʽΕρμηνεια* das, was in ihrer Ueberschrift *το συμβολον* oder *το ἁγιον συμβολον* heisst, ausgelegt oder sein Bekenntniss verfasst habe, — oder, wenn diesem das Bekenntniss des Epiphanius zu Grunde liegen sollte, in welcher Absicht er dieses Bekenntniss adoptirt und es so modificirt habe, wie er es dann gethan haben würde; ob er es zum Gebrauch bei der Taufe bestimmt habe, und ob es wirklich bei ihr gebraucht worden sei, sowie auch wo er, falls sein Bekenntniss nur eine Modification des epiphanischen sein sollte, gelebt habe, und wo dasselbe in diesem Falle als Taufbekenntniss gebraucht werden sollte und gebraucht wurde.

Ich suche nun alle diese Fragen in der Ordnung zu beantworten, dass ich mich zuerst mit der Frage, was unter *το συμβολον, το ἁγιον συμβολον* in der Ueberschrift der *ʽΕρμηνεια* zu verstehen sei, und mit der mit ihr zusammenhängenden Frage beschäftige, sodann die beiden Fragen erörtere, ob die *ʽΕρμηνεια εἰς το συμβολον* für ein Werk des Athanasius zu halten, und ob sie dem Taufbekenntniss des Epiphanius zu Grunde liege, oder das Umgekehrte der Fall sei, und schliesslich die übrigen so eben angeführten Fragen zum Gegenstand der Untersuchung mache.

Ehe ich jedoch zu diesem Allen schreiten kann, muss ich vorbereitungsweise noch zwei Fragen besprechen, die sich auf das epiphanische Bekenntniss beziehen, nämlich die Frage, ob dieses Bekenntniss von dem cyprischen Kirchenvater selbst herrühre, und die Frage, wann er, falls dies der Fall sein sollte, dasselbe verfasst habe. Die Antwort auf diese Fragen muss nämlich bei der Behandlung der Frage, wie das epiphanische Bekenntniss entstanden ist, vorausgesetzt werden und bedingt, wie sich uns später zeigen wird, wesentlich die Beantwortung

der Fragen, ob die Ἑρμηνεια dem Bekenntniss des Epiphanius zu Grunde liege, oder umgekehrt, und ob Athanasius jene verfasset habe, oder nicht.

I.

Wie die Frage zu beantworten ist, ob Epiphanius der Verfasser des zweiten von den beiden Bekenntnissen sei, die er den Syedranern zum Gebrauche bei der Taufe empfohlen hat, oder nicht, kann nicht zweifelhaft sein. Es muss, zum Wenigsten so, wie es jetzt lautet, in seiner gegenwärtigen Gestalt, von ihm selbst herrühren.

Man vergleiche um sich hiervon zu überzeugen nur die Erklärungen, die in ihm zum zweiten Gliede des zweiten Artikels oder zu den Worten σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα hinzugefügt sind, und die theils die orthodoxe Lehre von der Menschheit und Menschwerdung Christi gegen die Irrthümer des Apollinaris und seiner Anhänger aussprechen[12]), theils den Einwendungen begegnen, die diese

[12]) Dies ist der Fall mit den zu ἐνανθρωπησαντα hinzugefügten Worten τουτεστι τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, mit den Worten εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα και θεοτητα und mit dem Worte τελειως in der zu σαρκωθεντα hinzugefügten Erklärung, indem alle diese Worte gegen die bekannte apollinaristische Irrlehre von der Unvollständigkeit der menschlichen Natur Christi, von dem Mangel des menschlichen νους in derselben, dessen Stelle der göttliche eingenommen habe, oder von dem Mangel auch der menschlichen ψυχη in ihr, den manche Anhänger des Apollinaris lehrten (Pan. hæres. 77 n. 23), gerichtet ist. Ferner bekennt Epiphanius die orthodoxe Lehre von der menschliche Natur Christi und verwirft er apollinaristische Ketzereien in Bezug auf dieselbe in der Erklärung zu σαρκωθεντα: τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, in den Worten ὁ γαρ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐ τροπην ὑποστας οὐδε μεταβαλων την ἑαυτου θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα und in den Worten οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνηργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα (vgl. auch die Worte οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα). Diese Stellen gehen nämlich gegen die eigenthümlichen Lehren vieler Apollinaristen, welche ältere, damals noch nicht ganz ausgestorbene Ansichten mit der Lehre ihres Meisters verschmolzen oder auch, nach dem sie früher Anhänger dieser Ansichten gewesen waren, sich

Häretiker gegen die angeführte Lehre machten und machen konnten [13]), mit dem Abschnitt des Ancoratus, worin die häretischen Ansichten

den neulich hervorgetretenen Apollinarismus angeeignet hatten, und die so Apollinaristen geworden waren, sowie auch gegen manche eigentliche Anhänger dieser Ansichten, die sich nur an den Apollinarismus anlehnten und darum bis zu einem gewissen Grade als Apollinaristen betrachtet werden konnten, oder auch dies nicht thaten, aber wegen des Verhältnisses, in das viele Apollinaristen zu ihren Lehrsätzen und umgekehrt viele ihrer Meinungsgenossen zum Apollinarismus getreten waren, mit den Apollinaristen vermischt wurden. Diese Lehren sind: 1) der Satz, dass die Menschheit Christi, d. h. sein Körper, für eine von der gewöhnlichen menschlichen Natur verschiedene, vom Himmel herabgekommene zu halten, die vor Maria welche sie nur scheinbar geboren, dagewesen und mit der Gottheit des Logos gleichewig und consubstantiell sei, indem sie aus seinem Wesen stamme, eine Abstammung, die in der Weise entstanden, dass der Logos sich aus seiner eigenen Substanz durch Verwandelung einen Körper gebildet oder sich nach der einen Seite seines Wesens, mit Aufgebung der Umwandelbarkeit und durch einen Abfall von seiner Natur, in Fleisch und Knochen und Haare und den ganzen Leib verwandelt habe, sowie ferner 2) der Satz, dass zu der also beschaffenen Menschheit Christi das nicht Verwandelte und Unwandelbare im Logos, sein Geist, seine göttliche Seite oder Gottheit, in dasselbe Verhältniss getreten sei, wie zu den Propheten des alten Testaments. — Auch der Ausdruck ἐν σαρκι in dem dritten Gliede des zweiten Artikels des epiphanischen Bekenntnisses (παθοντα δε τον αὐτον ἐν σαρκι) ist wohl gegen eine apollinaristische Irrlehre gerichtet. Einige von Apollinaris's Schülern lehrten nämlich, dass auch Christi Gottheit gelitten, dass Gott, dass der Logos gelitten habe und auferstanden sei, eine Lehre, die auch mit Nothwendigkeit aus der Annahme folgt, dass die menschliche Natur Christi mit der Gottheit des Logos consubstantiell sei und aus ihrem Wesen stamme, indem sich der Logos aus seiner eigenen Substanz durch Verwandelung einen Leib gebildet. Selbst die dem Nicänum angehörigen Worte φασκοντας εἶναι τρεπτον ἢ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου können ausser gegen den Arianismus auch gegen den Apollinarismus gerichtet sein, nach welchem Gottes Sohn τρεπτος και ἀλλοιωτος war.

[13]) Dies ist der Fall 1) mit den Worten εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα τε και θεοτητα (εἰς γαρ ἐστι κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυο, ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς), sowie auch mit den Worten ἀλλ᾽ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα und 2) mit den Worten χωρις ἁμαρτιας. Die beiden ersten Stellen sind nämlich gegen den apollinaristischen Vorwurf gerichtet, dass die orthodoxe Lehre, dass die menschliche Natur eine vollständige, aus Leib, Seele und (menschlichen) νους bestehende sei, die Einheit der Person Christi aufhebe und zu zwei Personen führe, einen blossen Menschen und die Gottheit des Logos, von denen diese nur in sehr loser Verbindung mit jenem stehe; und die Worte χωρις ἁμαρτιας sind

der Apollinaristen von Christi menschlicher Natur und seiner Menschwerdung dargelegt und bekämpft werden, Anc. n. 75—81, sowie mit dem

gegen die Beschuldigung gerichtet, dass aus der orthodoxen Annahme eines menschlichen νους in Christo nothwendig folge, dass er nicht ohne Sünde gewesen sei, da der menschliche νους nicht von böser Begierde frei zu sprechen. Möglicherweise sollen auch die Worte οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ' εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα· οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνεργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα nicht so sehr den in der vorangehenden Anmerkung angeführten Irrthum einiger Apollinaristen zurückweisen, als vielmehr einer wirklichen oder möglichen apollinaristischen Beschuldigung gegen die Lehren von der Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christo widersprechen, der Beschuldigung nämlich, dass bei dieser Lehre der Logos in Christo in keiner wesentlich engeren Verbindung mit seiner Menschheit stehen könne, als er mit den alttestamentlichen Propheten gestanden, oder vielmehr, dass er bei jener Lehre zu Jesu menschlicher Person wesentlich in demselben Verhältnisse stehen müsse, in welchem er zu den Propheten gestanden, dass man bei ihr in Jesu Christo nur einen blossen Menschen erhalte, in dem der Logos in ähnlicher Weise gewohnt und gewirkt, wie in den gottbegeisterten Männern des alten Bundes, oder, mit einem Worte, die Beschuldigung des Ebjonitismus, Samosatenismus und Photinianismus. Und wir müssen dieser Auffassung der angeführten Worte entschieden den Vorzug vor der andern geben, weil sie unläugbar die einfachste ist und am besten zum Contexte passt (die Worte οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος — τελειως ἐνανθρωπησαντα folgen auf den Satz, dass Christus einen vollständigen Menschen angenommen u. s. w., und an οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ schliessen sich als Gegensatz die Worte ἀλλ' εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα). Hiezu kommt noch, dass die beiden Stellen in Ancor. 75 und Pan. hæres. 77 n. 29, die ich in der folgenden Anmerkung (S. 13) citiren werde, offenbar besser als Zurückweisungen der angeführten apollinaristischen Beschuldigung (welche sich leicht an die Beschuldigung anschliessen konnte, dass die Person Christi bei der orthodoxen Ansicht in zwei Personen auseinanderfalle, ja die sich an diese Beschuldigung anschliessen musste) aufgefasst werden, indem auch in Bezug auf sie, besonders in Bezug auf die Stelle in Pan. hæres. 77 n. 29, der Zusammenhang entscheidend für diese Auffassung spricht, während sich bei Epiphanius keine Stellen finden, wo die oben angeführte Irrlehre eines Theiles der Apollinaristen erwähnt und bestritten wird. In den Worten οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ, ἀλλ εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα (vgl. auch das vorangehende λαβοντα) scheint Epiphanius einem Missverständnisse haben begegnen zu wollen, welches in naher Berührung mit der eben besprochenen apollinaristischen Beschuldigung steht, dem Missverständniss nämlich, dass der Logos nicht eine menschliche Natur angenommen, sondern sich mit einem fertigen Menschen vereinigt habe. Ebenso scheint es, als habe Epiphanius in dem vor den

vom Apollinarismus handlenden Abschnitt im Panarion, Hæres. 77. Man wird nämlich da in diessen beiden Abschnitten auf eine Menge Stellen stossen, die in Gedanken und Ausdrücken in auffallendster Weise mit den Erklärungen zu dem zweiten Artikel des zweiten Gliedes übereinstimmen [14]).

Worten *οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ κ. τ. λ.* vorangehenden Ausdruck *οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος* dem Gedanken begegnen wollen, dass die Annahme einer vollen menschlichen Natur in Christo seine Entstehung auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung zu ihrer Consequenz habe.

[14]) Man vergleiche mit den beiden Stellen des epiphanischen Bekenntnisses *τουτεστιν τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος* und *εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα και θεοτητα* z. B. Epiphanius's Bericht über sein Gespräch mit dem apollinaristischen Bischof Vitalis, Pan. hæres. 77 n. 20. 22. 23, sowie, was den Ausdruck in der ersten Stelle betrifft, die Worte *ἀνθρωπον δε λεγω τελειον, ὁσα ἐν ἀνθρωπῳ και οἱα ἀνθρωπος και εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος· τουτον ἠλθε ὁ μονογενης κ. τ. λ.* Ancor. n. 75, die Worte *τι οὐν ἐστιν ἀνθρωπος; ψυχη, σωμα, νους, και εἰ τι ἐστιν ἑτερον· τι τοινυν ὁ Κυριος ἠλθε σωσαι; ἀνθρωπον τελειον παντως· ἀρα οὐν παντα τα ἐν αὐτῳ τελειως ἐλαβεν* Ancor. n. 78 (beide Stellen sind gegen den Apollinarismus gerichtet, den Epiphanius in Ancor. n. 75—78 bestreitet), die Worte *ἐσχε γαρ ταυτα ἐλθων ὁ λογος, σωμα και ψυχην και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας, χωρις ἐλαττωματος* Pan. hæres. 77 n. 27, und *σαρκα ἐχων (ὁ Χριστος) και ψυχην ἐν ἀληθειᾳ και νουν ἐν ἀληθειᾳ και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, ἐν ἀληθειᾳ, χωρις ἁμαρτιας και γεγεννημενος ἐκ παρθενικης μητρας και ἁγιας παρθενου ἐν ἀληθειᾳ, οὐκ ἐκ σπερματος ἀνδρος· ἐν ἀληθειᾳ δε σαρκα ἐχων και ψυχην και νουν, ὡς ἐφην κ. τ. λ.* ib. n. 35 (hæres. 77 handelt vom Apollinarismus), endlich die Worte *ἀλλα πιστευοντας τελειως την Χριστου ἐνανθρωπησιν, τελειον Θεον, τελειον τον αὐτον ἀνθρωπον, χωρις ἁμαρτιας, λαβοντα αὐτο το σωμα ἀπο Μαριας, και ψυχην λαβοντα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας* in Pan. hæres. 78 n. 24 (die Stellen ist gegen den Apollinarismus gerichtet). — Man vergleiche ferner mit den Stellen im epiphanischen Bekenntniss *τουτεσιν γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, ὁ γαρ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐ τροπην ὑποστας, οὐδε μεταβαλων την ἑαυτου θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα, παθοντα δε τον αὐτον ἐν σαρκι* und *φασκοντας εἰναι τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου* Ancor. n. 75 und Pan. hæres. 77 n. 2. 14—18. 26. 29, und besonders die Worte *ὁσα τοιαυτα οὑτοι* (die Häretiker, welche behaupten, der Herr habe nicht unser Fleisch angenommen, sondern ein von ihm

Und zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Bestandtheile des zweiten, längeren epiphanischen Bekenntnisses, die gegen den

verschiedenes, dass er andere Nägel, anderes Fleisch, anderes Haar gehabt, als wir) λεγουσιν, κἀν μυρια ἐπεκεινα τουτων κακως ὑπονοησωσιν, οὐκ ἀνατρεψουσιν την πατρικην ἡμων πιστιν την ἐν τῃ ἀληθειᾳ Χριστον καταγγελλουσαν· ἐγεννηθη γαρ Χριστος ἐν σαρκι κατ' ἀληθειαν ὑπο Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου Pan. hæres. 77 n. 18 (vgl. auch noch n. 26), ferner die Frage des Epiphanius an Vitalis in seinem Gespräche mit diesem Häretiker (Pan. hæres. 77 n. 20. 22 f.), der, wie sein Meister läugnete, dass Christus auch einen menschlichen νους gehabt, und damit, dass seine menschliche Natur eine vollständige gewesen (a. a. O. n. 23): φυσει σαρκα ὁμολογεις τον Χριστον εἰληφεναι; — ἀπο Μαριας της ἁγιας παρθενου ἀνευ σπερματος ἀνδρος και δια πνευματος ἁγιου (a. a. O. n. 22), weiter die Stellen ἀλλ' αὐτος ὁ λογος σαρξ γενομενος, οὐ τραπεις του εἰναι σαρξ, οὐ μεταβαλων την θεοτητα εἰς ἀνθρωποτητα Ancor. n. 75, ἀρα γε οὐκ ἠλαττωθη ἐλθων ὁ λογος, ἀλλ' ἐμεινεν ἐν τῃ ἰδιᾳ ἀτρεπτῳ φυσει· οὐ γαρ λαβων την σαρκα τροπην ὑπεστη Pan. hæres. 77 n. 26 und κἀν τε γαρ εἰπῃ, ὁ λογος σαρξ ἐγενετο, οὐκ ὁτι ὁ λογος ἐτραπη εἰς σαρκα και γεγονεν ὁ λογος σαρξ ἠ ἡ θεοτης μετεβληθη εἰς σαρκα κ. τ. λ. a. a. O. n. 29, endlich die Worte εἰ γαρ ἀπεθανε Χριστος ὑπερ ἡμων και ὀντως ἀπεθανεν, οὐκ ἡ θεοτης ἀπεθανεν, ἀλλ' ἀπεθανεν ἐν σαρκι κατα το εἰρημενον· θανατωθεις σαρκι, ζωοποιηθεις δε τῳ πνευματι· και παλιν· Χριστου παθοντος ὑπερ ἡμων σαρκι Pan. hæres. 77 n. 32 und ἐμεινεν (ὁ Λογος) ἐν τῃ ἰδιᾳ ἀτρεπτῳ φυσει· οὐ γαρ λαβων την σαρκα τροπην ὑπεστη a. a. O. n. 26. — Endlich vergleiche man mit den Worten des epiphanischen Bekenntnisses εἰς μιαν συνενωσαντα ἑαυτου ἁγιαν τελειοτητα τε και θεοτητα (εἰς γαρ ἐστιν κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυο, ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς), — ἀλλ' εἰς ἑαυτον σαρκα ἀναπλασαντα εἰς μιαν ἁγιαν ἑνοτητα, — χωρις ἁμαρτιας, — οὐ καθαπερ ἐν προφηταις ἐνεπνευσε τε και ἐλαλησε και ἐνεργησεν, ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα, — οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος οὐδε ἐν ἀνθρωπῳ κ. τ. λ. folgende Stellen im Ancoratus und Panarion: Ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος ἀνθρωπος — συνδυναμωσας σωμα γηϊνον τῃ θεοτητι, εἰς μιαν δυναμιν ἡνωσεν, εἰς μιαν θεοτητα συνηγαγεν· εἰς ὠν κυριος, εἰς Χριστος, οὐ δυο Χριστοι οὐδε δυο θεοι Ancor. n. 81, και ἐαν εἰπωμεν τελειως, οὐ δυο Χριστους ἐχομεν, οὐ δυο βασιλεας, υἱους θεου, ἀλλα τον αὐτον θεον, τον αὐτον ἀνθρωπον Pan. hæres. 77 n. 29, ἀλλα πιστευοντας τελειως την Χριστου ἐνανθρωπησιν, τελειον θεον, τελειον τον αὐτον ἀνθρωπον — οὐ δυο ὀντα ἀλλα ἑνα Κυριον, ἑνα Θεον, ἑνα βασιλεα, ἑνα ἀρχιερεα, Θεον και ἀνθρωπον, ἀνθρωπον και Θεον οὐ δυο, ἀλλα ἑνα, συνενωσαντα οὐκ εἰς συγχυσιν κ. τ. λ. Pan. hæres. 78

Pneumatomachismus gerichtet sind, und die wir theils, wie natürlich, in dem ersten Gliede des dritten Artikels, theils in den Anathematismen finden, die Epiphanius zu dem eigentlichen Bekenntniss hinzugefügt hat, mit den Abschnitten des Ancoratus und Panarion vergleichen, worin die genannte Häresie bestritten wird, Ancor. n. 65—74 (vgl. auch n. 2-12) und Panar. hæres. 74, in welchen letzteren Abschnitt Epiphanius Ancor. n. 65—74 aufgenommen hat (s. Panar. 74 n. 2—10). Auch in diesen beiden Abschnitten treffen wir nämlich da eine Menge Stellen an, die Mehr oder Weniger mit jenen Theilen des epiphanischen Bekenntnisses gemein haben [15].

n. 24, ἐσχε γαρ ταυτα ἐλθων ὁ λογος, σωμα και ψυχην και νουν κ. τ. λ., χωρις ἁμαρτιας Pan. hæres. 77 n. 27, σαρκα ἐχων και ψυχην κ. τ. λ. ἐν ἀληθειᾳ, χωρις ἁμαρτιας a. a. O. n. 35, τελειον θεον, τελειον τον αὐτον ἀνθρωπον, χωρις ἁμαρτιας Pan. hæres. 78 n. 24, οὐκ ἐν ἀνθρωπῳ οἰκησας, ὡς εἰωθεν ἐν προφηταις λαλειν, κατοικειν τε ἐν δυναμει και ἐνεργειν Ancor. n. 75, οὐχ ὡς ἐν ἀνθρωπῳ οἰκησαντα, ἀλλ᾽ αὐτον ὁλον ἐνανθρωπησαντα Pan. hæres. 77 n. 29.

15) Vgl. z. B. die Worte τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος ἠ το πνευμα, ἠ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας, φασκοντας εἰναι τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου ἠ το ἁγιον πνευμα im Anhang zu dem epiphanischen Bekenntniss mit den Stellen οὐκ ἠν χρονος ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος, οὐδε ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν πνευμα Ancor. n. 74 Schluss, πατηρ ἀει, υἱος ἀει, πνευμα ἁγιον ἀει Ancor. n. 73 (ähnliche Stellen in Ancor. n. 6 und 73 und in Pan. hæres. 74 n. 12); πνευμα ἁγιον ἀει, οὐ γεννητον, οὐ κτιστον κ. τ. λ., ἀλλ᾽ ἐκ της αὐτης οὐσιας πατρος και υἱου Ancor. n. 7 und Pan. hæres. 74 n. 12 (ähnliche Stellen in Pan. hæres. 74 n. 11 und 13 und in Ancor. n. 6); ἀλλα — ἁγιον αὐτου πνευμα ἐνυποστατον πνευμα και πνευμα ἀληθειας, ἀκτιστον, ἀτρεπτον, ἀλλοιωτον Ancor. n. 82. Weiter vgl. die Worte ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον in dem ersten Gliede des dritten Artikels mit den oben Anmerk. 10 aus dem Ancoratus und Panarion angeführten Stellen, sowie auch die Worte οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ, ὁτι ἐστι πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου, πνευμα τελειον, πνευμα παρακλητον, ἀκτιστον in jenem Gliede mit den Stellen το πνευμα ἁγιον πνευμα θεου Ancor. n. 6, το πνευμα του θεου, το πνευμα το παρακλητον a. a. O. n. 8, τελειον το ἁγιον πνευμα a. a. O. n. 7 und Pan. hæres. 74 n. 12, ἀλλα ἁγιον αὐτου πνευμα — ἀκτιστον Ancor. n. 82 (vgl. auch Pan. hæres. 74 n. 12, sowie auch Stellen in Ancor. n. 7 und 24). Endlich vgl. mit den Worten το λαλησαν ἐν νομῳ — οἰκουν ἐν ἁγιοις in dem Gliede vom heiligen Geist Stellen im Ancor. n. 5 und Pan. hæres. 74 n. 10 und 13.

Ebenso nehmen wir wahr, dass Epiphanius selbst der Verfasser seines zweiten, längeren Bekenntnisses ist, wenn wir den Bestandtheil dieses Bekenntnisses, der aller Wahrscheinlichkeit nach gegen die origenistische Ansicht vom Auferstehungsleibe gerichtet ist, nämlich den Ausdruck *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* in dem vierten, fünften und siebenten Gliede des zweiten Artikels, mit einer Anzahl Stellen vergleichen, die wir in dem Abschnitt des Ancoratus finden, in welchem jene Ansicht bekämpft wird: Ancor. n. 83 und n. 89—94 [16]).

Um zu der Ueberzeugung zu kommen, dass Epiphanius selbst sein längeres Bekenntniss verfasst hat, vergleiche man weiter die wahrscheinlich gegen die Antidikomarianiten gerichtete Bezeichnung der Maria als *ἀειπαρθενος* in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels mit der gegen den Antidikomarianitismus gerichteten hæres. 78 im Panarion, sowie mit dem Ausdruck *ἀειπαρθενος* von Maria in Anc. n. 13, in der Antwort des Epiphanius auf die Briefe des Acacius und Paulinus (beide gehen dem Panarion voran), in Pan. hæres. 77 n. 18, in „Expos.

[16]) S. die Stellen *ὡς και προσφατως παλιν ἀκουομεν τινων των τα πρωτεια δοκουντων ἀποφερεσθαι παρα τισι των ἐν Αἰγυπτῳ ἀσκητων και Θηβαϊδι και ἀλλων ἀλλοθι κλιματι τα ὁμοια τοις Ἱερακιταις φρονουντων και λεγοντων, ἀναστασιν μεν της ἡμετερας σαρκος, οὐ ταυτης δε, ἀλλ᾽ ἀλλης τινος ἀντ᾽ αὐτης* Ancor. n. 83, *περι δε των δοκουντων Χριστιανων εἰναι, Ὠριγενει δε πειθομενων και την μεν των νεκρων ἀναστασιν ὁμολογουντων, σαρκος δε της ἡμετερας και σωματος του κυριου, του ἁγιου ἐκεινου του ἀπο Μαριας ἀνειλημμενου, ταυτην δε την σαρκα λεγοντων μη ἐγειρεσθαι, ἀλλ᾽ ἀλλην ἀντι ταυτης ἐκ θεου διδοσθαι κ. τ. λ.* a. a. O. n. 89, *ἀπιστων ἐστι το εἰπειν ὁλως· οὐκ ἀνεστη· ἡ και κακοπιστων ἐστι το εἰπειν· οὐκ αὐτο το κοιμηθεν ἀνεστη· πιστων δε ἐστι το εἰπειν, ὁτι αὐτο το σωμα ἀνεστη* a. a. O. n. 92, *ἐν τοις μη ἀρνουμενοις ἀναστασιν της ἡμων σαρκος, ἀλλα πιστευουσιν, ὁτι αὐτο το σπειρομενον ἐν τῃ γῃ ἐξεγερθησεται* a. a. O. n. 91, *οὐκ αὐτο το σπαρεν, ἰδιον αὐτου σωμα, τουτεστιν ὁ κοκκος, ἀνεστη; ἡ ἑτερον ἠν το ἐξ αὐτου μετα το τριημερον ἀναστων ἐκ του μνημειου* a. a. O. n. 92, — *ἀλλ᾽ ἐδειξεν* —, *ὁτι οὐκ ἀλλο ἠν το ἀναστων, οὐδ᾽ ἀπ᾽ αὐτου ἑτερον φυεν, ἀλλ᾽ αὐτο το πεπονθος ἀπαθες και αὐτος ὁ πεσων κοκκος ἀναστας* a. a. O. n. 93, *ἐαν δε τις — εἰπῃ — το — ἡμων (σωμα) οὐκ αὐτο ἐγειρεται, ἀλλ᾽ αὐτου ἑτερον* a. a. O. n. 94. Vgl. auch noch die Worte *ἀνισταται τῃ τριτῃ ἡμερᾳ συν αὐτῳ τῳ ἁγιῳ σωματι* und *και ἀνεληφθη εἰς οὐρανον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* in dem Aufsatze über Christi Incarnation am Schlusse des ersten Buches des Panarion (Pan. hæres. 20 Opp. T. I p. 49 s. ed. Pet.).

fid.“ n. 15 und in der Anakephalæosis n. 7 (Anfang); ferner das Anathema über diejenigen, welche die Auferstehung läugnen, in dem zum zweiten, längeren Bekenntniss hinzugefügten Anathematismen mit Ancor. n. 84—88 und 94—103, in welchen Abschnitten Epiphanius sowohl die Heiden, welche die Auferstehung überhaupt läugneten, als die Häretiker bekämpft, welche die Auferstehung des Leibes läugneten, indem sie lehrten, dass nur die Seele auferstehen solle; endlich den Ausdruck *ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων* von der Kirche ebenfalls in dem anathematischen Anhang zum zweiten, längeren Bekenntniss mit dem Ausdruck *ἡ αὐτη μητηρ ὑμων τε και ἡμων* von der Kirche in den Einleitungsworten zu dem ersten, kürzeren Bekenntniss [17]).

Schliesslich sehen wir, dass das zweite, längere epiphanische Bekenntniss dem Epiphanius selbst seinen Ursprung verdankt, auch noch aus seiner Beschaffenheit im Allgemeinen: daraus, dass es so ausserordentlich lang ist, dass die antihäretischen Bestimmungen in ihm so zahlreich sind, und dass sie zum Theil etwas so Weitläufiges und Detaillirtes haben und so wenig Bekenntnisscharacter tragen, was vor Allem von den antiapollinaristischen zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels gilt. Alles dies harmonirt nämlich vollkommen mit dem überaus grossen antihäretischen Glaubenseifer des Epiphanius, sowie mit der nicht abzuläugnenden Beschränktheit und Geschmaklosigkeit des grundfrommen, trefflichen Kirchenlehrers.

Mit einem Worte: das zweite, längere Taufbekenntniss des Epiphanius muss von Epiphanius's eigener Hand sein, weil es in seinem Character im Allgemeinen und in einer Menge Einzelheiten ganz das Gepräge des Geistes, des Gedankengangs und der Ausdrucksweise dieses Kirchenvaters trägt.

2. Was die Frage betrifft, wann das längere Bekenntniss von Epiphanius verfasst worden, so ist sie dahin zu beantworten, dass er es höchst wahrscheinlich zu der Zeit aufgesetzt, als er in Folge der Aufforderungen einiger angesehenen Syedraner, ihnen in einem længeren Schreiben den rechten und gesunden

[17]) *Και οὑτως ἑκαστον των κατηχουμενων των μελλοντων τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιεναι οὐ μονον ἀπαγγελλειν ὀφειλετε το πιστευειν, τοις ἑαυτων υἱοις ἐν Κυριῳ, ἀλλα και διδασκειν ῥητως, ὡς παντων ἡ αὐτη· μητηρ, ὑμων τε και ἡμων, το λεγειν.*

Glauben von der heiligen Dreieinigkeit und insbesondere vom heiligen Geist zu entwikeln, seinen Ancoratus schrieb, oder dass er es gleichzeitig mit oder unmittelbar nach dieser Schrift niedergeschrieben.

Um dies zu finden, achte man nur auf die starke Correspondents zwischen dem epiphanischen Bekenntnisse und dem Ancoratus. Gerade die Häresien und Irrthümer, deren Zurückweisung für jenes ganz eigenthümlich ist (der Apollinarismus und die origenistische Meinung, dass Christi Auferstehungsleib nicht identisch mit dem Leibe sei, den Christus vor seinem Tode hatte, sowie auch die Läugnung der Auferstehung der Todten und des Leibes überhaupt und wohl auch der Antidikomarianitismus), oder deren Verwerfung in ihm doch stärker hervortritt als (die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον·* ausgenommen) in irgend einem andern Bekenntniss (der Pneumatomachismus), — gerade diese Häresien finden wir im Ancoratus in mehr oder weniger langen Abschnitten bekämpft. S. Ancor. n. 75—81; 83—103; 65—74. 2—12. Und Epiphanius bekämpft sie hier zum Theil mit Worten, die denen sehr ähnlich sind, womit er sie dort verwirft [18]). Wir bekommen, wenn wir das längere Bekenntniss des Epiphanius mit dem Ancoratus vergleichen, ganz den Eindruck, als ob der salaminische Bischof in jenem schliesslich die Summe und das Resultat von allem dem, was er in diesem wider die damals grassirenden Häresien, insbesondere die jüngsten von ihnen, auseinandergesetzt, in Bekenntnissform zusammengefasst habe [19]).

18) S. oben S. 11—13 Anmerk. 14, S. 13 Anmerk. 15 und S. 14 Anmerk. 16.

19) Aber sollte das längere Bekenntniss gleichwohl nicht gleichzeitig mit dem Ancoratus verfasst sein, was zwar höchst unwahrscheinlich, aber doch nicht ganz undenkbar ist (man kann sich den Ancoratus auch als einen durch die Aufforderung der Syedraner hervorgerufenen Commentar zu dem von Epiphanius bei einer oder der anderen Gelegenheit verfassten zweiten Bekenntniss denken): so könnte es doch jedenfalls nur sehr wenig älter sein als diese Schrift, da nach Epiphanius's eigener Angabe in den Worten, womit er es einleitet, die Häresien, welche es zurückweisen soll, und die es veranlasst hatten, in den Jahren hervorgetreten oder doch (der ob. S. 14 angeführte origenistische Irrthum) dem Kirchenvater zu Ohren gekommen waren, welche der Abfassung des Ancoratus unmittelbar vorangingen (*Ἐπειδη δε ἐν τῃ ἡμετερᾳ γενεᾳ ἐνεκυψαν ἀλλαι τινες αἱρεσεις ἀλλεπαλληλοι, τουτεστιν ἀπο χρονου Βαλεντινιανου και Οὐαλεντος των βασιλεων, κατα το δεκατον αὐτων της βασιλειας ἐτος, και παλιν κατα το ἑκτον ἐτος Γρατιανου,*

II.

Ich gehe nun zu den Fragen über, was unter *το συμβολον* oder *το ἁγιον συμβολον* in der Ueberschrift der *῾Ερμηνεια* zu verstehen sei, und worin die Auslegung bestehe, welche in diesem Bekenntnisse und in dem Bekenntnisse des Epiphanius zu dem ihnen zu Grunde liegenden Symbole hinzugefügt worden ist.

Wenn die Mauriner in ihrem „Monitum" zur *῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον* bemerken: „Initium — hujusce (opusculi) idipsum est, quod illa fidei formula ad Jovianum Augustum missa superiusque cusa tom. I p. 781. In subsequentibus autem liquido expenduntur Symboli quod vocatur Apostolorum articuli", so sind sie im Irrthum. Was in der *῾Ερμηνεια* interpretirt wird, ist nicht das apostolische Symbol, sondern das nicänische, das ältere, eigentliche Nicänum, und nicht jenes, sondern dieses Symbol ist mit *το συμβολον* oder *το ἁγιον συμβολον* in der Ueberschrift der *῾Ερμηνεια* gemeint.

Es wird dies aus folgenden Bemerkungen erhellen.

Der erste Artikel in der *῾Ερμηνεια* stimmt buchstäblich mit dem ersten im Nicänum überein. Dasselbe ist mit dem ersten Gliede des zweiten Artikels der Fall, mit der einzigen Ausnahme, dass in der *῾Ερμηνεια* zu den Schlussworten dieses Gliedes im Nicänum *τα τε ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐπι της γης* noch die Worte *ὁρατα τε και ἀορατα* hinzugefügt sind [20]). Alles in der *῾Ερμηνεια* von *Πιστευο-*

τουτεστιν ἐν τῳ ἐνενηκοστῳ ἐτει Διοκλητιανου του τυραννου, τουτου χαριν ὑμεις τε και ἡμεις και παντες οἱ ὀρθοδοξοι ἐπισκοποι και συλληβδην πασα ἡ ἁγια καθολικη ἐκκλησια προς τας ἀνακυψασας αἱρεσεις ἀκολουθως τῃ των ἁγιων ἐκεινων πατερων προτεταγμενῃ πιστει οὑτως λεγομεν, μαλιστα τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν, ἱνα ἐπαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως· Πιστευομεν κ. τ. λ.). Auch kann Epiphanius das längere Bekenntniss kaum verfasst haben, ehe er Bischof von Salamis ward, zumal da er nach den so eben angeführten Worten wollte und erwartete, dass es allgemein gebraucht werden sollte. Bischof ward er aber erst 367.

[20]) Wenn in Cod. Vat. das *μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος* fehlt, so ist es offenbar nur ausgefallen, weil das Auge des Abschreibers vom ersten *του πατρος* (*γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη*) auf das zweite (*τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος*) abirrte. Dass der Verfasser der *῾Ερμηνεια* die angeführten Worte wirklich in sein Symbol aufgenommen,

μεν an bis ἀορατα ist, den angeführten Zusatz ausgenommen, der seine Entstehung dem Bestreben verdankt das erste Glied des zweiten Artikels mit dem ersten Artikel zu conformiren um recht hervorzuheben, dass die Schöpferwirksamkeit des Sohnes ebensowohl allumfassend sei, als die des Vaters, nichts Anderes als eine einfache Wiederholung des Nicänums. Es war hier nichts Wesentliches zur Erklärung des Symbols hinzuzufügen, das erläutert werden sollte: des Nicänums, da dieses Symbol sich mit hinreichender Klarheit über den Vater ausgesprochen und in unübertrefflicher Weise die Gottheit des Sohnes gegen die Arianer vertheidigt hatte, und da es in Beziehung auf diese Punkte keiner Erklärung bedurfte.

In dem zweiten Gliede des zweiten Artikels, dem von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, bilden offenbar die Worte, mit denen das Nicänum dieses Glied ausdrückt, *τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και ἐνανθρωπησαντα* den Text, über welchen in der *Ἑρμηνεια* commentirt wird. Zuerst werden hier die Textworte mit der kleinen Veränderung angeführt, dass *και* vor *σαρκωθεντα* und *ἐνανθρωπησαντα* ausgelassen wird [21]; dann werden sie im Gegensatze gegen die Irrlehren der Apollinaristen und ihre falschen Beschuldigungen wider die Katholiken erklärt, und zwar in der Weise, dass die Erklärung mit dem glossatorischen *τουτεστι* eingeleitet wird.

In dem dritten Gliede des zweiten Artikels, dem von dem Leiden des Sohnes Gottes, wird das *παθοντα* des Nicänums, mit welchem Worte dies Symbol das Leiden Christi am Kreuze, seine Kreuzigung, sammt seinem Begräbnisse angedeutet hatte, durch *σταυρωθεντα*

ergiebt sich theils daraus, dass sie der andere Codex hat, theils daraus, dass sie leicht von einem Abschreiber ausgelassen werden konnten, theils ferner daraus, dass der Hermeneut mit Ausnahme der wenigen Worte, die er zum Schlusse des ersten Gliedes des zweiten Artikels hinzugefügt hat, dieses Glied des Nicänums Wort für Wort wiederholt, theils endlich daraus, dass die Auslassung nicht nur unmotivirt gewesen wäre, sondern auch im Streit mit der Absicht gestanden hätte, welche der Hermeneut in diesem Theile seines Bekenntnisses verfolgt hat. Auch in dem längeren Bekenntnisse des Epiphanius finden sich die in Cod. Vat. ausgelassenen Worte.

21) Die *Ἑρμηνεια* bildet hier ein Asyndeton, indem sie die Aeusserungen des Nicänums über die Menschwerdung des Sohnes aufzählen will um sie darauf zu erklären.

erklärt, ein Wort, das widerum mit dem glossatorischen *τουτεστι* eingeführt wird, worauf die *῾Ερμηνεια* noch *ταφεντα* hinzufügt, das Nicänum hier mehr supplirend als erklärend.

In dem fünften und siebenten Gliede des zweiten Artikels, den Gliedern von der Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht, erklärt die *῾Ερμηνεια* das *και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους*[22]) und *και ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους* des Nicänums durch den antiorigenistischen[23]) Zusatz *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι,* sowie auch durch die Zusatze *ἐνδοξως* und *ἐν δοξῃ,* die in Verbindung mit *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* ausdrücken sollen, dass der Leib, in dem Christus zum Himmel fuhr und wiederkommen soll, zwar derselbe sei, den er auf Erden vor seinem Tode trug, aber doch derselbe in verklärtem und verherrlichtem Zustande. Zwischen der Himmelfahrt und der Wiederkunft supplirt sie das im Nicänum fehlende sechste Glied des zweiten Artikels, das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters (*καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος*) und zu dem siebenten Gliede fügt sie den gegen Marcell von Ancyra gerichteten[24]) Zusatz *οὗ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος* hinzu.

In dem ersten Gliede des dritten Artikels wird das nicänische *και εἰς το ἁγιον πνευμα,* das in etwas freierer Weise mit *και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον* wiedergegeben wird, mit einer Reihe theils gegen die Pneumatomachen gerichteter, theils historischer Bestimmungen über den heiligen Geist erklärt, worauf die im Nicänum manglenden übrigen Glieder des dritten Artikels supplirt werden.

In den Anathematismen, welche die *῾Ερμηνεια* zu dem Bekenntnisse selber hinzufügt, erweitert sie den zum Nicänum hinzugefügten Anathematismus gegen die Arianer, den sie im Wesentlichen wiederholt, theils dadurch, dass sie (in Uebereinstimmung damit, dass sie zum ersten Gliede des dritten Artikels eine Reiche antipneumatomachischer Bestimmungen hinzugefügt hatte), ganz dasselbe, was im Nicänum von den Arianern gesagt war, auch auf die Pneumatomachen überträgt, theils dadurch, dass sie alle die, welche die Auferstehung des Fleisches läug-

[22]) Der Artikel *τους* fehlet in ihr.

[23]) S. oben S. 14 Anm. 16.

[24]) S. meine Abhandlung über das Taufbekenntniss in den Constitt. apost. 7, 41 in „Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge" B. I S. 62 ff.

neten, sowie überhaupt alle Häretiker, d. h. alle Diejenigen, welche dem in ihr ausgesprochenen Glauben der katholischen Kirche nicht beipflichteten, mit dem Anathem belegt. Auch hier bildet das Nicänum offenbar ihren Text [25]).

Es könnte nun Jemand behaupten wollen, der Ausdruck *το συμβολον, το ἁγιον συμβολον* in der Ueberschrift der *Ἑρμηνεια* könne nur das (bis gegen Ende des vierten oder den Anfang des fünften Jahrhunderts in den griechischen Kirchen in den verschiedensten Gestalten gebrauchte) allgemeine kirchliche Glaubens- und Taufbekenntniss oder das apostolische Symbol bezeichnen, und die *Ἑρμηνεια* müsse darum nach ihrer Ueberschrift eine Auslegung dieses Symbols sein. Allein weit entfernt, dass *το συμβολον, το ἁγιον συμβολον* in der griechischen Kirche gleich dem Worte „symbolum" in der lateinischen das allgemeine kirchliche Glaubens- und Taufsymbol oder das „Symbolum apostolicum" bezeichnen sollte, so gebraucht man in ihr diese beiden Ausdrücke, sowie die Ausdrücke *το συμβολον της πιστεως* und *το της πιστεως συμβολον* vielmehr umgekehrt fast ausschliesslich vom Nicänum (dem älteren, eigentlichen Nicänum und dem Nicäno-Constantinopolitanum), das übrigens (insbesondere in seiner späteren, constantinopolitanischen Form) ebenfalls nur eine Gestalt des

[25]) Er bedient sich jedoch bei der Wiederholung desselben einiger Freiheit. So lässt er die Worte *και πριν γεννηϑηναι οὐκ ἠν* und *ἠ κτιστον* aus und verwandelt *και ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων* in *ἠ ὁτι κ. τ. λ.* Einige Veränderungen wurden dadurch hervorgerufen, dass er das, was das Nicänum von der Läugnung der Gottheit des Sohnes ausgesagt hatte, auf die Läugnung der Gottheit des heiligen Geistes ausdehnte. So ist die Hinzufügung von *ὁ υἱος* zu den Worten *τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν* offenbar durch das Folgende *ἠ ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν το πνευμα το ἁγιον* hervorgerufen, und so hat der Verfasser wohl deshalb die Worte *τον υἱον του ϑεου* nicht erst nach *τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον,* sondern schon nach *φασκοντας εἰναι* gesetzt, weil er die Worte *ἠ το πνευμα το ἁγιον* auf jene Worte folgen lassen wollte. Wie der Verfasser der *Ἑρμηνεια* in den Anathematismen das Nicänum als seinen Text vor sich gehabt hat, sieht man recht deutlich daraus, dass er das *ἀναϑεματιζει ἡ καϑολικη ἐκκλησια* oder *τουτους ἀναϑ. κ. τ. λ.* des Nicänums in *τουτους ἀναϑεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναϑεματιζει ἡ καϑολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια* verwandelt. Die katholische Kirche hatte sie zum Theil (die Arianer) im Nicänum selbst, das dem Verfasser als sein Text vorlag, anathematisirt.

apostolischen Symbols ist; und zwar gebrauchen die Griechen die angeführten Ausdrücke vom Nicänum sowohl da, wo sie von diesem Symbol als Kirchensymbol, als da, wo sie von ihm als Taufsymbol sprechen. S. Stellen wie *᾽Επειδη δε γεγραφεν ὑμων ἡ εὐλαβεια, ὡς παροχετευουσι τινες ἐφ᾽ ἁ μη προςηκε τα ἐν τῳ συμβολῳ κ. τ. λ.*, — *ὑπερ δε του μη ἀγνοεισθαι δε παρα τισι του συμβολου την δυναμιν, ὁ και ἐν ἁπασαις ταις ἁγιαις του Θεου ἐκκλησιαις και κρατει και κεκηρυκται κ. τ. λ.* und *αὐτο τε και νυν ἐπι λεξεως παραθεις το συμβολον κ. τ. λ.* in Cyrillus von Alexandriens Brief an Anastasius, Alexander u. s. w., welcher eine Auslegung des Nicänums enthält, das unmittelbar nach der dritten Stelle Wort für Wort angeführt wird (s. Cyrill. Alex. Opp. T. V P. 2 Sect. 2 p. 176 s. ed. Aubert), und wie *και τουτο ἐξ αὐτου του συμβολου της πιστεως* (Nicänum) *καταμαθειν ἐὐπετες* in Theodorets Eranistes Dial. III Impatibilis Opp. T. IV p. 229 ed. Schulze und *το σεπτον και οἰκουμενικον της πιστεως συμβολον* bei Cyrillus von Alexandrien a. a. O. p. 175. Der angeführte Brief dieses Kirchenvaters trägt die Ueberschrift *Κυριλλου εἰς το ἁγιον συμβολον*, eine Ueberschrift, die ganz der über der *῾Ερμηνεια* gleicht[26]). Die einzige Stelle,

[26]) Vgl. auch nachfolgende Stellen: *Τιμοθεος το των τιή πατερων της πιστεως συμβολον καθ᾽ ἑκαστην συναξιν λεγεσθαι παρεσκευασεν, ἐπι διαβολῃ δηθεν Μακεδονιου, ὡς αὐτου μη δεχομενου το συμβολον κ. τ. λ.* Theod. Lector hist. eccl. 2, 32 (Scriptt. hist. eccl. græci T. III p. 563 ed. Vales., p. 578 ed. Read.); *προσεχειν τῳ ἁγιῳ συμβολῳ· ἐν ᾧ παντες ἐβαπτισθημεν, ὁπερ ἐξεφωνησεν ἡ ἐν Νικαιᾳ συν ἁγιῳ πνευματι συνοδος κ. τ. λ.* in der fünften Action der im Jahre 538 unter dem Vorsitz des Patriarchen Mennas in Constantinopel versammelten Synode (Coleti, a. a. O. T. V p. 1154 s.); *ἐχοντες και ἀσπαζομενοι τας τεσσαρας ἁγιας συνοδους, την των τιή πατερων των ἐν Νικαιᾳ συναχθεντων κατα ᾽Αρειου του δυσωνυμου, των ἐκθεμενων το ἁγιον συμβολον, εἰς ὁ ἐβαπτισθημεν και βαπτιζομεν* in dem Schreiben der Synode, die in derselben Zeit in Jerusalem versammelt gewesen war, an die constantinopolitanische Synode (Coleti, a. a. O. p. 1161); *εἰ γαρ και ἐν ὁμολογειν βαπτισμα ὑπο του θειου συμβολου δεδιδαγμεθα* in Matthæi Monachi sive Blastaris Syntagma Alphabeticum Litera B C. II (Beveridge, *Συνοδικον*, T. II P. 2 p. 42).

Auch der Name *το μαθημα, το ἁγιον μαθημα* kommt fast ausschliesslich vom Nicänum (als Taufsymbol) vor. S. die Stellen *πιστευομεν εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα και τα λοιπα του μαθηματος* Socr. hist. eccl. 5, 25, *του*

wo *το συμβολον* bei den Griechen sicher von dem (in der orientalischen Kirche vielgestaltigen) allgemeinen Glaubens- und Taufsymbole steht, sind meines Wissens die Worte *και τα ἑξης του συμβολου* in einem gegen Nestorius gerichteten Aufsatze, der die Ueberschrift trägt *Διαμαρτυρια προτεϑεισα ἐν δημοσιῳ παρα των κληρικων Κωνσταντινουπολεως και κατ᾽ ἐκκλησιαν ἐμφανισϑεισα, ὡς ὁτι ὁμοφρων ἐστι Νεστοριος Παυλου του Σαμοσατεως κ. τ. λ.*, und in dem unter Anderem zu beweisen gesucht wird, dass Nestorius durch seine Irrlehre sich in Widerspruch gegen das Symbol, auf das er getauft worden, das antiochenische (*το μαϑημα της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων*), gesetzt habe, bei welcher Gelegenheit der Verfasser einen Theil des zweiten Artikels des Antiochenums citirt, ein Citat, das er mit den eben angeführten Worten schliesst (s. Coleti, Sacrosancta Concilia T. III p. 888 s.). Ausserdem bezeichnet wohl auch noch der Ausdruck *τα συμβολα της πιστεως* in den Worten des siebenten laodicenischen Canons *και τοτε λοιπον τους λεγομενους παρ᾽ αὐτοις πιστους ἐκμανϑανοντας τα της πιστεως συμβολα, χρισϑεντας δε τῳ ἁγιῳ χρισματι οὑτω κοινωνειν των μυστηριων των ἁγιων* (Beveridge *Συνοδικον* T. I p. 455) die mannichfachen localen Glaubens- und Taufsymbole, in denen sich im Orient vor der Annahme des Nicänums als Taufbekenntniss das allgemeine kirchliche Glaubens- und Taufsymbol darstellte [27]). In der bekannten Stelle in dem Briefe des Firmilian von

ἁγιου μ ϑηματος κατα το συνηϑες λεχϑεντος in der fünften Action der unter Mennas gehaltenen Synode, *ὁρον της πιστεως, τουτεστι το ἁγιον· μαϑημα ἡτοι συμβολον κρατουμεν κ. τ. λ.* in Kaiser Justinians Brief an den Patriarchen Epiphanius von Constantinopel in „lex VII cod. de summa trinitate et fide catholica", und vgl. auch das *το μαϑημα*, welches das in Socr. hist. eccl. angeführte Nicänum in einem Paar Codices zur Ueberschrift hat (s. Vales. a. a. O. T. III p. 6). Von dem vor der Einführung des Nicänums bei der Taufe in den griechischen Kirchen in verschiedener Form gebrauchten kirchlichen Taufbekenntnisse kommt *το μαϑημα* nur in der oben im Texte erwähnten *Διαμαρτυρια* vor, indem es in dieser heisst: *Δια τουτο ἐσημειωσαμην σοι, ὠ ζηλωτα της ἁγιας πιστεως, και μερος του μαϑηματος της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων.*

27) Der Ausdruck *τα συμβολα της πιστεως* ist dunkel, weil sehr verschiedener Auffassung fähig. Man kann annehmen, dass der Canon den Plural gebrauche, weil er von einer Mehrzahl von Menschen redet, welche in die Kirche aufgenommen werden sollten, und das Taufsymbol in der griechischen Kirche nur in einer

Cäsarea an Cyprian: „Numquid et hoc (baptisma) Stephanus et qui illi consentiunt comprobant, maxime cui nec symbolum trinitatis nec

Mehrheit von formell verschiedenen Glaubenssymbolen existirte. Man kann aber ferner auch annehmen, dass der Plural stehe, weil die getauften Häretiker, von denen der Canon spricht, ausser dem Glaubensbekenntnisse in der Gestalt, die es in der respectiven griechischen Localgemeinde hatte, in die sie sollten aufgenommen werden, auch noch das Nicänum, das Palladium und den Augapfel der orthodoxen Kirche der damaligen Zeit und ihren Prüfstein für allerlei Geister, ablegen sollten. Weiter lässt sich auch annehmen, dass der Plural die einzelnen Theile des Glaubens- und Taufbekenntnisses, seine einzelnen Artikel oder Glieder bezeichne, so dass *τα συμβολα της πιστεως* = *το συμβολον της πιστεως* ist. Endlich kann man auch annehmen, dass der Plural auf die Abrenunciation und das Taufsymbol zu beziehen sei, indem man bisweilen auch jene *συμβολον* nannte, wofür sich anführen lässt, dass Dionysius Areopagita die Ablegung der *ἀποταγη* oder *ἀποταξις* öfter als ein *ὁμολογειν* bezeichnet (*προσετι τα της ἀποταγης ὁμολογησαι· και τρις αὐτῳ την ἀποταγην μαρτυρομενος, ὁμολογησαντα τρις τουτο μεταγει προς ἑω· — ἱστησι προς δυσμας — τας ὁλικας ὁμολογησαντα — ἀποταγας* de eccl. hier. c. 2 sect. 2 § 6 und sect. 3 § 5, Opp. T. I p. 253 und 258 ed. Cord.). Von diesen vier Annahmen möchte die dritte am Meisten für sich haben. Man konnte bisweilen recht wohl auch die einzelnen Theile des Glaubens- oder Taufbekenntnisses, seine einzelnen Artikel oder Glieder, als Zeichen betrachten, welche die Christen von den Heiden (und Häretikern) unterschieden, und woran, an deren Bekenntniss sie einander kannten, oder (nach einer specielleren, bestimmteren Deutung des Wortes *συμβολον*) als „symbola militaria, tesseræ militares", militäre Parolen. Alle die übrigen Annahmen haben viel wider sich. Gegen die erste spricht, dass sie nicht mit der Betrachtung übereinstimmt, welche in der orientalischen Kirche in Betreff der formell sehr verschiedenen Taufbekenntnisse herrscht, die in den verschiedenen Theilen oder Gemeinden dieser Kirche gebraucht wurden. Man betrachtete nämlich im Orient diese Taufbekenntnisse beständig nur als ein Taufbekenntniss, als das Taufbekenntniss, als den Glauben. Die laodicenische Synode selbst muss diese Betrachtung gehabt haben, da sie in Can. 46 und 47 davon spricht, dass die Photisomenen oder die während einer Krankheit ohne Bekenntniss Getauften *την Πιστιν* auswendig lernen solten, ungeachtet die Taufbekenntnisse, welche in den Gemeinden der in Laodicea versammelten Bischöfe gebraucht wurden, kaum einen und denselben Wortlaut hatten, und ungeachtet die Mitglieder der Synode nicht unbekannt damit sein konnten, dass dies der Fall war, und dass überhaupt die griechischen Gemeinden sich in formeller Beziehung nicht wenig verschiedener Taufbekenntnisse bedienten. Gegen die zweite Annahme spricht, dass wir kein Beispiel davon haben, dass getaufte Häretiker, welche in die Kirche aufgenommen zu werden begehrten, ausser dem Taufbekenntnisse, das in der Gemeinde gebraucht wurde, in die sie aufgenommen werden sollten

interrogatio legitima et ecclesiastica defuit?“ (Cypr. ep. 75, Opp. T. II p. 223 ed. Fell) bezeichnet „symbolum trinitatis“, wie schon dieser Ausdruck selbst zeigt, und wie noch viel klarer aus den Worten „interrogatio legitima et ecclesiastica“ erhellt, welche sich augenscheinlich auf die Abrenuntiationsformel und das Taufsymbol beziehen und dieses letztere als etwas von dem „Symbol der Trinität“ Verschiedenes bezeichnen, nicht das Taufbekenntniss, sondern die Taufformel oder die Taufworte. Hiezu kommt noch, dass es nicht ganz sicher ist, ob das Wort „symbolum“ dem Firmilian oder seinem lateinischen Uebersetzer (wie sich aus dem cyprianischen Style des Briefes ergiebt, höchst wahrscheinlich Cyprian selbst) angehört [28]). Dagegen

noch das nicänische Symbol auswendig lernen und ablegen mussten. Noch viel prekärer ist die vierte Annahme.

[28]) Die Ursache davon, dass die Ausdrücke *το συμβολον, το ἁγιον συμβολον, το της πιστεως συμβολον* und ähnliche ausschiesslich oder doch fast ausschliesslich vom Nicänum (Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum) als Kirchen- und Taufbekenntniss gebraucht werden, liegt in dem interessanten Factum, dass das Wort *συμβολον* mit Ausnahme der einzigen Stelle in Can. 7 des laodicenischen Concils in der griechischen Kirche nicht vor der Zeit Cyrill von Alexandriens und Theodorets, in der, wie bekannt, der Orient fast allgemein schon das Nicänum bei der Taufe anwendete, gebraucht wurde. In dem vierten Jahrhundert bediente man sich in der griechischen Kirche zur Bezeichnung des Glaubens- oder Taufbekenntnisses und zur Bezeichnung von Glaubensbekenntnissen anderer Ausdrücke und besonders des Ausdrucks *πιστις*. So wurde in diesem Jahrhundert das nicänische Symbol niemals als *συμβολον*, sondern beständig nur als *πιστις* bezeichnet. S. Stellen, wie *ταυτην μεν την ἐν Νικαιᾳ παρα των πατερων ὁμολογηθεισαν πιστιν ἐτολμησαν ἀθετησαι* in dem Briefe des Athanasius an den Kaiser Jovinian „de fide“, Opp. T. I P. 2 p. 780 s. ed. Maur., und wie *διδασκεσθαι χρη την ὑπο των μακαριων πατερων ἐν τῃ ἐν Νικαιᾳ ποτε κροτηθεισῃ συνοδῳ γραφεισαν πιστιν, — εἰσι γαρ τινες οἱ και ἐν ταυτῃ τῃ πιστει δολουντες λογον, — ἡ πιστις ἡ κατα Νικαιαν συγγραφεισα, — ἐκ του ἐγγεγραφθαι τῃ πιστει, ὁτι ἐαν δε τις λεγῃ ἐξ ἑτερας οὐσιας ἡ ὑποστασεως τον υἱον, ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια* in Basilius des Grossen Ep. 125, Opp. T. III p. 215 ed. Benedd., und vgl. auch Basil. ep. 51. 114. 140. 226 und 265 a. a. O. p. 144. 207. 233. 348 und 411 und Gregor von Nazianz Ep. II ad Cledonium adv. Apoll. init. Opp. T. I p. 745 seq. ed. Col. von 1690. So bezeichnet Athanasius in seiner Schrift „de Synodis“ die Glaubensformeln, die

werden in der griechischen Kirche in der Zeit vor der Einführung des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums als Taufsymbol von dem

von den Arianern und Semiarianern auf den vielen Synoden verfasst wurden, in denen sie zusammenkamen, immer mit dem Ausdruck πιστις, niemals mit dem Ausdruck συμβολον. S. Stellen wie Θεοφρονιος δε τις ἐπισκοπος Θυανων — ἐξεθετο την πιστιν ταυτην (die dritte antiochenische Glaubensformel), — ἀποφεροντας πιστιν δια πολλων γραφεισαν (die ἐκθεσις μακροστιχος), — τοτε συνεθηκαν αὐτις πιστιν (das erste sirmische Symbol), und δογματιζουσιν ἀλλην πιστιν (das zweite sirmische Symbol), Athan. de Synodis n. 24. 26. 27. 28, Opp. T. I P. 2 p. 737. 738. 741 seq. 744. Dasselbe gilt von Basilius, der von den arianischen und semiarianischen Glaubensformeln sogar den Pluralis πιστεις gebraucht. S. die Stellen παρελθοντες (die Arianer und Semiarianer) εἰς την ἐπισκοπην — ὁσας ἐξεθεντο πιστεις; ἐπ' Ἀγκυρας ἀλλην, ἑτεραν ἐν Σελευκειᾳ κ. τ. λ. und τουτων των πιστεων, ἁς ἐπηριθμησαμεν ep. 244, Opp. T. III p. 381 und 382. Vgl. auch noch die Stelle Τους ἢ προληφθεντας ἑτερᾳ πιστεως ὁμολογιᾳ (einer anderen als der nicänischen) Basil. ep. 125 Anf., Opp. T. III p. 214. In derselben Weise braucht auch der Abendländer Hilarius „fides“ im Singular und Plural von den arianischen und semiarianischen Glaubensbekenntnissen. S. Stellen wie: „Dignum autem est conscientia communi etiam cæteras eorundem episcoporum orientalium diversis et temporibus et locis conscriptas fides noscere“ und „Exemplum fidei Sirmio ab Orientalibus contra Photinum conscriptæ“ (Hil. de Synodis adv. Arianos n. 33 und 38, Opp. T. II p. 506 und 509 ed. Migne). Was den Gebrauch der Ausdrücke πιστις, ὁμολογια und συνταγη vom Glaubens- oder Taufbekenntnisse im vierten Jahrhundert betrifft, so s. oben den Text. Συμβολον kommt, wenn wir Can. 7 des laodicenischen Concils und die oben angeführten Stellen aus Firmilians Brief an Cyprian ausnehmen, vor dem fünften Jahrhundert bei den griechischen Kirchenvätern, so viel ich weiss, nur von „symbola militaria“ und heidnischen Vorzeichen vor (s. Basil. de spir. sanct. c. 30 Opp. T. III p. 65 und Chrysostomus Hom. IV in Ep. I ad Cor. c. 6, Opp. T. V P. 1 p. 56 ed. Paris. alt.). Der Grund, weshalb die griechische Kirche im fünften Jahrhundert plötzlich das Wort sehr häufig vom Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum, die damals ihre Taufbekenntnisse wurden, gebraucht, während sie es früher fast nie von Bekenntnissen gebraucht hatte, ist wohl in dem Einflusse der abendländischen Kirche zu suchen. Von dieser Kirche, die schon zu Cyprians Zeit das kirchliche Taufbekenntniss mit dem Namen „symbolum“ bezeichnet hatte (s. die bekannte cyprianische Stelle: „Quod si aliquis illud opponit, ut dicat — eodem symbolo, quo et nos, [Novatianum] baptizare“ in ep. 69 ad Magnum c. 7), und deren Lehrer dieses Wort in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts und im Anfange des fünften ganz allgemein von dem Taufsymbole oder dem „Symbolum apostolicum“ gebrauchten, scheint dasselbe gegen die Zeit des ephesinischen Concils auf das Morgenland übergegangen zu sein und sich

in den verschiedenen Einzelkirchen verschieden lautenden allgemeinen kirchlichen Taufbekenntniss die Namen *πιστις* und *ἐπαγγελια της πιστεως*, „professio fidei“, *ὁμολογια*, „confessio“ und *συνταγη* gebraucht. S., was den Gebrauch von *πιστις* und *ἐπαγγελια της πιστεως* angeht, z. B. Cyrillus von Jerusalems Katech. XI n. 1 (*και δια τουτο προασφαλιζομενη ἡ πιστις — προστιθησι τῃ της πιστεως ἐπαγγελιᾳ κ. τ. λ.*) und n. 23 (*Ἀναδραμοντες δε ἐπι την της πιστεως ἐπαγγελιαν*), XV n. 2 (*Δια τουτο και τα της πιστεως της ἐπαγγελλομενης ὑφ᾽ ἡμων νυν οὑτως παρεδοθη*), XVII n. 3 (*δια τουτο ἡ καθολικη ἐκκλησια παρεδωκεν ἐν τῃ της πιστεως ἐπαγγελιᾳ*), XVIII n. 21 (*και ἡ της πιστεως ἐπαγγελια — ἀπαγγελλεσθω*), n. 22 (*της δε ἀπαγγελλομενης πιστεως ἀκολουθως περιεχουσης*), n. 28 (*διοπερ ἐν τῃ της πιστεως ἐπαγγελια διδασκομεθα*) und n. 32 (*περι μεν οὐν παραδοθεισης ὑμιν εἰς ἐπαγγελιαν ἁγιας και ἀποστολικης πιστεως*) [29]), sowie Can. 46 und 47 des laodicenischen Concils (*Ὁτι δει τους φωτιζομενους την πιστιν ἐκμανθανειν — ὁτι δει τους ἐν νοσῳ παραλαμβανοντας το βαπτισμα και εἰτα ἀναστεντας ἐκμανθανειν την πιστιν*, Beveridge a. a. O. p. 475) [30]). Was den Gebrauch von *ὁμολογια* betrifft, so s. z. B. Chrysostomus's homm. in ep. I ad Cor. hom. 40 über 1 Cor. 15, 29, Opp. T. X P. 1 p. 441 ed. Paris. alt., wo *ὁμολογειν* zwei Male vom Bekennen einzelner Theile des Taufbekenntnisses

hier ausgebreitet zu haben. — Vgl. mit dem Gesagten Touttées Bemerkung in seiner „Observatio in Symbolum Hierosolymitanum“, Cyrill. Opp. p. 81: „Nusquam vero (Cyrillus) symbolum appellat (das jerusalemische Symbol), quæ vox, quamquam græca sit, prius tamen apud Latinos quam apud Græcos pro communi fidei formula usurpata reperitur, nec ea ætate, qua scribebat hæc Cyrillus, satis apud Græcos in usu“. Ich bin mit Touttée unabhängig zusammengetroffen.

[29]) Katech. IV n. 24 (vgl. auch Katech. V n. 12) nennt Cyrill das Taufbekenntniss *ἡ διδασκαλια της πιστεως*.

[30]) Der Name *πιστις* wird doch auch vom Nicänum gebraucht. So bezeichnet z. B. Theodoret in seinem Eranistes, Dial. III Impatibilis, Opp. T. IV p. 229 ed. Schulze den Anathematismus, womit das Nicänum schliesst, als *το της πιστεως τελος*. Vgl. auch die in Anmerk. 28 citirten Worte Basilius des Grossen: *ἐκ του ἐγγεγραφθαι τῃ πιστει, ὁτι ἐαν δε τις λεγῃ ἐξ ἑτερας οὐσιας ἠ ὑποστασεως τον υἱον κ. τ. λ.*

vorkommt [31]), und was den Gebrauch von συνταγη angeht, so s. Constitt. ap. 7, 40 [32]).

2. Worin besteht nun die Auslegung des Nicänums in der ῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον? und was ist in diesem Bekenntnisse überhaupt mit jenem Symbole vorgenommen worden?

Die Auslegung des Nicänums in der ῾Ερμηνεια oder das, was dieses Bekenntniss zu dem macht, was sein Name ausdrückt, besteht in etwas Doppeltem.

Der Verfasser hat 1. das Nicänum im Ganzen ausgelegt, indem er zu demselben eine Reihe von Bestimmungen gegen die Häresien, welche in dem Zeitraume zwischen dem nicänischen Concil und dem Momente der Entstehung seines Bekenntnisses aufgetaucht oder doch aufs Neue hervorgetreten waren, und ausserdem einige andere nicht antihäretische Zusätze hinzufügte, und er hat 2. ein einzelnes Glied im Nicänum, worin der Wortlaut des Taufbekenntnisses nur angedeutet war, dadurch ausgelegt, dass er zu ihm in erklärender Weise diesen Wortlaut oder doch einen Theil desselben hinzusetzte.

Das Erste hat er mit dem zweiten, fünften und siebenten Gliede des zweiten und mit dem ersten Gliede des dritten Artikels, sowie auch gewissermaassen mit dem Anathematismus gegen die Arianer gethan.

Das zweite Glied des zweiten Artikels hat er durch einige antiapollinaristische Bestimmungen erklärt, die er mit dem glossatorischen τουτεστι an die Worte seines Textes anknüpfte. Das fünfte und siebente Glied desselben Artikels hat er durch den antiorigenistischen Zusatz ἐν αὐτῳ τῳ σωματι, sowie durch die Zusätze ἐνδοξως [33])

[31]) Dass ὁμολογια nicht selten auch vom Nicäno-Constantinopolitanum als Taufsymbol gebraucht wird, erhellt aus den Worten: Βλεπετε, πως την ὁμολογιαν χειρογραφητε und μετα ταυτης ὀρθοδοξου της ὁμολογιας προς τον δεσποτην θεον ἀποδημησατε in der von Goar im Euchologium Græcorum p. 340 seqq. mitgetheilten ἀποταξις και συνταξις. Vgl. auch Dion. Areop. de eccl. hier. c. 2 sect. 2 § 6 und 7, sect. 3 § 5, c. 7 sect. 3 § 11 und Pachymeres's Paraphrase zu diesen Stellen, Opp. T. I p. 253, 258, 276, 279, 418 und 436.

[32]) Συνταγη oder vielmehr das mit diesem Worte ganz einsbedeutende συνταξις wird ebenfalls vom Nicäno-Constantinopolitanum als Taufbekenntniss gebraucht. S. die in der vorangehenden Note angeführte ἀποταξις και συνταξις.

[33]) Es kann fraglich sein, ob dieses Wort zum fünften oder zum sechsten Gliede zu ziehen ist. Für das Erstere spricht die Correspondenz im Ausdruck, welche da

und ἐν δοξῃ erklärt, welche letzteren Zusätze wohl dazu bestimmt waren eine Beschuldigung zurückzuweisen, welche die Origenisten gegen die Ansicht, dass Christus in demselben Leibe, den er in den Tagen seines Fleisches gehabt, zum Himmel gefahren sei und wiederkommen werde, erheben konnten und zu erheben pflegten, nämlich die Beschuldigung, dass nach dieser Ansicht Christus in einem unverklärten, sarkischen (Hebr. 5, 7) Leibe zum Himmel gefahren sei und wiederkommen werde [34]. Zum siebenten Gliede hat er ausserdem noch die gegen Marcellus von Ancyra gerichteten Worte οὐ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος hinzugefügt. Das erste Glied des dritten Artikels endlich hat er theils

zwischen dem fünften und siebenten Gliede entsteht, zwei Gliedern, die im Taufbekenntnisse einander entsprechen (in beiden Gliedern folgt da auf den Theil des Gliedes, der Christi Handlung ausdrückt zuerst die Bestimmung in demselben Leibe, dann die Bestimmung in herrlicher Weise, in Herrlichkeit). Ich habe es deshalb mit den Maurinern zum fünften Gliede gezogen, ungeachtet das sechste dadurch zwischen dem fünften und siebenten etwas nackt zu stehen kommt, und die Stellung von ἐνδοξως es nahe legt es zum sechsten zu ziehen. In dem epiphanischen Bekenntniss haben ich das Wort aus dem letzteren Grunde mit Petavius und Hahn zu diesem Gliede gezogen. Gehört es zum sechsten Gliede, so fällt das weg, was ich im Texte von ihm als dem anderen Zusatze zum fünften Gliede bemerkt habe; es gehört da zu den nicht antihäretischen Zusätzen zum Nicänum.

34) Man könnte die Worte ἐν αὐτῳ τῳ σωματι auch zum vierten Gliede ziehen wollen. Christus ist ja mit demselben Leibe, den er auf Erden hatte, nicht allein zum Himmel gefahren, sondern auch auferstanden, diese Handlung war die erste in seinem zweiten, neuen Dasein, und es war speciell die Identität des Auferstehungsleibes Christi (und der Todten), die von den Origenisten geläugnet wurde. Gleichwohl müssen wir dabei stehen bleiben, das Wort bloss zum fünften und siebenten Gliede zu ziehen. Zieht man es nämlich auch zum vierten, so zerstört man offenbar den Numerus der Rede. Dieser fordert, dass ταφεντα und ἀναστantα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ zusammengehören und einen kleinen, besonderen, von dem Folgenden getrennten Abschnitt bilden, dass ebenso die Worte ἀνελθοντα — ἐνδοξως einen eigenen kleinen, von dem Vorangehenden abgesonderten Abschnitt ausmachen, und dass die Zusätze τῃ τριτῃ ἡμερᾳ und ἐν αὐτῳ τῳ σωματι mit einander correspondiren. Dagegen kann man in dem Texte des längeren epiphanischen Bekenntnisses, in dem ταφεντα fehlt, die Worte ἐν αὐτῳ τῳ σωματι sehr gut auch zum vierten Gliede ziehen, und muss man dies hier thun, da Epiphanius, der Verfasser dieses Bekenntnisses, gegen die Origenisten ja vor Allem urgirt, dass Christus mit demselben Leibe auferstanden sei, den er während seines Erdenlebens gehabt hatte.

durch eine Reihe antipneumatomachischer Bestimmungen, theils durch eine Reihe historischer Aussagen über den heiligen Geist ausgelegt. — Den Anathematismus gegen die Arianer hat er gewissermaassen ausgelegt, indem er ihn auch auf die Pneumatomachen ausdehnte und zu ihm einen Anathematismus gegen Diejenigen hinzufügte, welche die Auferstehung des Fleisches läugneten, einen Anathematismus, der zum Theil mit den erklärenden antiorigenistischen Zusätzen zum fünften und siebenten Gliede des zweiten Artikels correspondirt, in derselben Weise, wie der Anathematismus gegen die Pneumatomachen mit den antipneumatomachischen Zusätzen zum ersten Gliede des dritten Artikels correspondirt. Doch sind diese Zusätze zum anathematischen Theile des Nicänums streng genommen keine eigentlichen Erklärungen desselben.

Das Glied des Nicänums, welches der Verfasser der ῾Ερμηνεια in erklärender Weise ausgelegt, indem er zu ihm den Wortlaut oder einen Theil des Wortlautes hinzufügte, den dieses Glied im Taufbekenntnisse hatte, ist das dritte des zweiten Artikels. Hier hat er nämlich zu dem nicänischen *παθοντα* das Wort *σταυρωθεντα* hinzugefügt, und zwar in der Weise, dass er es mit dem Textworte durch das glossatorische *τουτεστι* verbandt. Hiebei ist er wohl dem Taufbekenntnisse der Kirche gefolgt, welcher er selbst angehörte. In dieser scheint, gleichwie in der jerusalemischen zu Cyrillus von Jerusalems Zeit, das dritte Glied des zweiten Artikels nur *σταυρωθεντα και ταφεντα*, nicht *σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και ταφεντα* gelautet zu haben. Doch könnte er auch *ἐπι Ποντιου Πιλατου* ausgelassen haben, weil er nur eine Erklärung des nicänischen *παθοντα* geben wollte, und die angeführten Worte nicht mehr zu einer solchen gehörten oder für sie passten.

Es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, dass auch die Zusätze *ἐνδοξως*, *ἐν δοξῃ* und *οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος* und die historischen Aussagen über den heiligen Geist auf das Taufbekenntniss seiner Kirche zurückgehen, dass sie (oder doch einige von ihnen) schon in diesem sich vorfanden, und dass er sie (oder den Theil von ihnen, der sich in ihm vorfand) nur aus ihm in seine Auslegung des Nicänums aufgenommen hat. Wir finden ja nämlich diese oder ähnliche Zusätze in den griechischen Taufbekenntnissen und in den griechischen Synodal- und Privatsymbolen, die auf griechischen Taufbekenntnissen

ruhen. So finden wir z. B. den Zusatz ἐν δοξῃ in dem letzten Gliede des zweiten Artikels in dem jerusalemischen Taufbekenntniss, in der Glaubensformel des Eusebius von Cäsarea [35]) und in dem seleucensischen Synodalsymbol; so begegnen wir dem Zusatze οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος in allen griechischen Taufbekenntnissen mit Ausnahme des Antiochenums und in mehreren griechischen Synodalsymbolen; so treffen wir Zusätze, wie die in dem ersten Gliede des dritten Artikels, in dem Taufsymbol der apostolischen Constitutionen, in dem jerusalemischen Taufsymbol, in dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius und im Nicäno-Constantinopolitanum [36]).

Aber der Verfasser der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον hat das Nicänum nicht bloss ausgelegt, sondern er hat es auch aus dem Taufbekenntniss vervollständigt, indem er ein auf dem Grunde des Nicänums gebautes vollständiges Taufbekenntniss bekommen wollte.

Um ein solches zu bekommen hat er zu παθοντα, τουτεστι σταυρωθεντα noch ταφεντα hinzugefügt. In derselben Absicht hat er ferner zwischen das fünfte und siebente Glied des zweiten Artikels das im Nicänum fehlende sechste καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος ein-

[35]) In dem Taufbekenntnisse der Constitutionen, in dem kürzeren Taufbekenntnisse des Epiphanius, in dem Nicäno-Constantinopolitanum und in dem Glaubensbekenntnisse des Märtyrers Lucian findet sich μετα δοξης, und ähnliche nur etwas freiere Ausdrücke begegnen uns in dem dritten antiochenischen, dem dritten sirmischen, dem nicänischen und dem constantinopolitanischen Synodalsymbol. Vgl. auch noch die Worte και την ἐκ των οὐρανων ἐν δοξῃ του πατρος παρουσιαν αὐτου in Irenäus's erster Relation der Glaubensregel, adv. hæres. 1, 10, 1, ferner die Worte „in gloria venturus" in seiner zweiten Relation derselben, adv. hæres. 3, 4, 2, und die Worte „venturum cum claritate" &c. in Tertullians Relation der Glaubensregel in de præscriptt. hærett. c. 13.

[36]) Dagegen scheint ἐνδοξως im fünften Gliede des zweiten Artikels nicht auf das Taufbekenntniss des Verfassers zurückzugehen, da dieses Wort sonst in keinem Taufsymbol, dem längeren des Epiphanius ausgenommen, vorkommt und auch in keinem Synodal- und Privatsymbol und in keiner Relation der Glaubensregel, die in Iren. adv. hæress. 3, 4, 2 ausgenommen, in der die Himmelfahrt durch „et in claritate receptus" ausgedrückt wird, anzutreffen ist. Auch zum sechsten Gliede wird „*in Herrlichkeit*" nur in einem einzigen Symbol, in der zweiten Glaubensformel des Damasus, hinzugefügt („sedetque ad dexteram ejus in gloria, quam semper habuit et habet").

geschoben. Ebenso hat er endlich in dieser Absicht zu dem ersten Gliede des dritten Artikels die im Nicänum ebenfalls fehlenden übrigen Glieder dieses Artikels ergänzt.

Auch bei der Aufnahme dieser Glieder ist er wohl wesentlich dem Taufbekenntnisse seiner Kirche gefolgt [37]).

Was von der Ἑρμηνεια εἱς το συμβολον gilt, das gilt auch von dem mit ihr so ausserordentlich verwandten längeren epiphanischen Bekenntnisse. Auch dies ist offenbar eine Auslegung und Vervollständigung des Nicänums, eine Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον. Auch dies ist in der Weise zu Stande gekommen, dass Epiphanius, wie wir oben gesehen haben, sein Verfasser, mindestens in der Gestalt, die es jetzt hat, das Nicänum zur Grundlage nahm und diese Grundlage theils durch eine Reihe gegen die Häresien, die zwischen 325—373 [37]) aufgetaucht oder aufs Neue hervorgetreten waren, gerichtete dogmatische Bestimmungen, sowie durch eine Reihe anderer Zusätze erklärte, theils aus dem Taufbekenntniss ergänzte, indem er ein Bekenntniss zu Stande bringen wollte, das bei der Taufe gebraucht werden sollte.

Wie Epiphanius das Nicänum zum Text seines längeren Bekenntnisses gemacht und in diesem Bekenntnisse ausgelegt hat, geht vor Allem aus der Gestalt hervor, welche das zweite Glied des zweiten Artikels in ihm hat. Epiphanius knüpft in diesem Gliede die antiapollinaristischen Bestimmungen, mit denen sein Taufsymbol zu versehen ihm so angelegen war, an die dogmatischen „termini" in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels des Nicänums σαρκωθεντα und ἐναν-

[37]) Ich habe in dem Voranstehenden von der Frage abgesehen, ob die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον von Athanasius sei und die Grundlage für das längere Bekenntniss des Epiphanius bilde, oder ob umgekehrt dieses Bekenntniss der Ἑρμηνεια zu Grunde liege, und die Ἑρμηνεια nicht von Athanasius herrühre, und so gesprochen, als ob das Erstere der Fall sei. Da indessen, wie wir später sehen werden, vielmehr das Letztere der Fall ist, so hat der Verfasser der Ἑρμηνεια die erklärenden und vervollständigenden Zusätze zum Nicänum, die er mit Epiphanius nicht theilt, aus dem Taufbekenntniss seiner Kirche, dagegen die, die ihm und Epiphanius gemeinsam sind, aus des Bischofs von Salamis längerem Bekenntnisse geschöpft. Doch können die Letzteren zugleich auf das Taufbekenntniss seiner eigenen Kirche zurückgehen, indem dieses in einzelnen Punkten mit dem längeren Taufsymbol des Epiphanius oder mit dem Taufbekenntniss, das ihm zu Grunde lag, theils übereingestimmt haben kann, theils wirklich übereingestimmt hat.

θρωπησαντα durch das glossatorische *τουτεστιν: τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος κ. τ. λ.* In diesen Worten erklärt er ganz passend *σαρκωθεντα* durch *γεννηθεντα τελειως ἐκ της — Μαριας* und *ἐνανθρωπησαντα* durch *τελειον ἀνθρωπον λαβοντα — εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος.* Das *και* des nicänischen Textes zwischen *σαρκωθεντα* und *ἐνανθρωπησαντα* lässt er aus, weil die etwas lange Erklärung von *σαρκωθεντα* zwischen beide „termini" getreten war. Durch diesse Auslassung bekommt das nicänische *ἐνανθρωπησαντα* in noch höherem Grade Textcharacter und die darauf folgenden erklärenden Worte in noch höherem Grade das Gepräge einer Glosse. — In dem dritten Gliede des zweiten Artikels hat Epiphanius nicht, wie der Verfasser der *Ἑρμηνεια*, das andeutende *παθοντα* des Nicänums durch das aus dem Taufbekenntniss genommene *σταυρωθεντα* erklärt, sondern ist bei dem nicänischen Textwort stehen geblieben. Er hat es nur durch das antiapollinaristische (s. oben S. 9 Anm. 12) *ἐν σαρκι*, das er durch die Worte *δε τον αὐτον* mit ihm verbunden hat, näher bestimmt. Die Worte *δε τον αὐτον* knüpfen das dritte Glied des zweiten Artikels an das zweite und bilden den Uebergang von jenem zu diesem. Sie sind offenbar dadurch hervorgerufen, dass das Textwort des dritten Gliedes *παθοντα* durch die vielen und weitläufigen Zusätze zu den Textworten des zweiten *τον δι' ἡμας — σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα* ganz von diesen getrennt worden war. In dem vierten Gliede des zweiten Artikels hat Epiphanius einen Theil seines nicänischen Textes, die Worte *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ*, ausgelassen, ohne Zweifel, weil er wollte, dass *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* auch mit *ἀναστανται* verbunden werden sollte. Hätte er auch die Zeitbestimmung hinzugefügt, so würden die Worte *ἀναστανται τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* einen abgeschlossenen von dem Folgenden ziemlich abgesonderten Satz gebildet haben und *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* und *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* parallele Bestimmungen geworden sein. Uebrigens s. das in dem Vorangehenden über das Verhältniss der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* zum Nicänum Bemerkte.

Was die Frage betrifft, aus welcher Quelle Epiphanius die Zusätze zum Nicänum, womit er dieses Symbol vervollständigt hat, geschöpft habe, so kann man entweder an das Taufsymbol seiner Kirche oder an das Symbol denken, auf das er getauft worden war. Da zu der Zeit, als er sein zweites, längeres Taufbekenntniss verfasste, sein erstes, kürzeres in seiner Diöces gebraucht wurde [38]), und da beide in den Gliedern, womit er das Nicänum vervollständigt hat, von einander nicht unbedeutend abweichen, so ist die letztere Ansicht die wahrscheinlichere. Man müsste denn annehmen, dass damals neben dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius in seiner Diöcese noch ein anderes, älteres gebraucht wurde, und dass er die Zusätze, von denen wir reden, aus diesem geschöpft habe, oder dass er sie aus einem Taufsymbol geschöpft habe, das früher in Salamis und auf Cypern gebraucht wurde, und an dessen Stelle neulich das längere Bekenntniss getreten war.

Inwieweit sich Epiphanius an den Wortlaut des Taufbekenntnisses gehalten, aus dem er die Zusätze nahm, womit er das Nicänum zu einem vollständigen Taufbekenntniss gemacht hat, lässt sich natürlich nicht ausmachen, da wir dieses Taufbekenntniss nicht besitzen. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass er seinen Wortlaut im Wesentlichen wiedergegeben hat. Nur das Wort *ταφεντα* scheint er nicht in dasselbe aufgenommen zu haben, da es unwahrscheinlich ist, dass dieses Wort in ihm sollte gefehlt haben, da wir es in den übrigen auf uns gekommenen griechischen Taufsymbolen, das Taufbekenntniss in den Constitutionen ausgenommen, sowie in der *῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον*, in mehreren griechischen Synodalsymbolen (dem ersten sirmischen, dem nicenischen und constantinopolitanischen), in allen abendländischen Taufbekenntnissen und in Tertullians Relation der Glaubensregel in contr. Prax. c. 2 antreffen. Dass Epiphanius sehr wohl auch solche Bestandtheile seines längeren Taufbekenntnisses, wie *εἰς — κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων* und *εἰς βασιλειαν οὐρανων* dem Taufbekenntnisse entnommen haben kann, aus dem er das Nicänum completirt hat, sieht man aus dem Taufbekenntnisse in den apostolischen Constitutionen, wo wir *εἰς βασιλειαν οὐρανων* wiederfinden. Vgl. auch das Bekenntniss des Arius, worin *εἰς βασιλειαν οὐρανων* wohl auf das Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche zurückgeht.

[38]) S. „Theol. Tidsskr.“ B. III S. 77 ff.

Aus dem Gesagten wird man nun sehen, in welchem Sinne das längere Taufbekenntniss des Epiphanius als von diesem Kirchenvater aufgesetzt oder verfasst bezeichnet werden kann. Es kann nicht in dem Sinne als von ihm verfasst bezeichnet werden, als hätte Epiphanius in ihm das kirchliche Taufbekenntniss in der Gestalt, die es zu seiner Zeit in den orientalischen Kirchen hatte, ganz willkührlich behandelt, indem er ungehörige Dinge, d. h. Dinge, die nicht unter seine Artikel und Glieder als blosse Erklärungen gehörten, in dasselbe aufnahm, und nothwendige Dinge aus ihm wegliess, so dass es den Namen eines Taufbekenntnisses, eines kirchlichen Taufbekenntnisses in der freieren, explicatorischen Form, worin das Taufsymbol in der orientalischen Kirche gebraucht wurde, gar nicht verdiente. Der Sinn, in dem es als von Epiphanius verfasst bezeichnet werden muss, ist vielmehr dieser, dass der salaminische Bischof bei ihm nicht von dem allgemeinen kirchlichen Taufsymbol, sondern vom Nicänum ausging, nicht jenes, sondern dieses zu Grunde legte und zwar in seinen Erklärungen zum Theil in einem unpassenden Grade frei und weitläufig war und seiner Subjectivitet all zu grossen Spielraum liess, aber doch das Taufbekenntniss nicht nur von Elementen rein hielt, die für dasselbe fremd waren, sondern auch vollständig gab, indem er nur in dasselbe aufnahm, was wesentlich zu ihm gehörte, und wesentlich alles zu ihm Gehörige aufnahm [39]), so dass man seinem Werke den Namen eines Taufbekennt-

[39]) Dass er ταφεντα nicht aufnahm, hat darin seinen Grund, dass dieser Bestandtheil des Taufbekenntnisses nach seiner Meinung schon in παϑοντα enthalten war, indem dieses Wort das ganze Leiden Christi umfasste: sein Leiden vor der Kreuzigung, sein Leiden am Kreuze und sein Todesleiden (το παϑημα του ϑανατου) sammt dessen Consequenz, sein Begräbniss, das überhaupt nur mehr eine Art Anhang und Supplement zur Kreuzigung war. — Bestandtheile des längeren Bekenntnisses des Epiphanius, wie εἰς — κρισιν δικαιαν ψυχων τε και σωματων und εἰς βασιλειαν οὐρανων sind eigentlich nichts Neues und noch weniger etwas für das Taufbekenntniss Fremdes, sondern nur eine Erklärung und etwas weitere Entfaltung der beiden letzten Glieder des Taufbekenntnisses, wie wir denn εἰς βασιλειαν οὐρανων auch in dem Taufbekenntniss der Constitt. apost. und im Bekenntniss des Arius finden. — Was die zu dem längeren Bekenntniss des Epiphanius hinzugefügten Anathematismem betrifft, so finden sich Anathematismen auch in anderen griechischen Taufbekenntnissen (in dem kürzeren des Epiphanius und im älteren, eigentlichen Nicänum, das in der griechischen Kirche über ein Jahrhundert fast allgemein als Taufbekenntniss gebraucht ward, und so sind sie, so zu sagen,

nisses, eines Taufbekentnisses in griechisch-kirchlicher Form, nicht absprechen darf. Es ist nicht ein willkührliches Bekenntniss, dem der Name Taufbekenntniss nicht zukommt, sondern ein griechisch-kirchliches Taufbekenntniss, das Epiphanius in seinem längeren Bekenntniss verfasst hat. Er — ein Mann, der wohl wusste, was zum Taufbekenntniss gehörte, und von aller kirchlichen Willkühr weit entfernt war — bestimmte ja auch dieses Bekenntniss zum Gebrauch bei der Taufe, als Taufbekenntniss, als eigentliches und rechtes Taufbekenntniss [40]). Gerade weil er dies that, hat er in ihm die nicänische Grundlage nicht nur mit vielen antihäretischen Bestimmungen und andern Zusätzen vermehrt, sondern sie auch sorgfältig mit allen den Gliedern vervollständigt, welche das griechisch-kirchliche Taufbekenntniss zu seiner Zeit enthielt. Das längere Bekenntniss des Epiphanius ist 1. ein Taufbekenntniss, d. h. es enthält nichts Anderes als Taufbekenntnisselemente und wesentlich alle Glieder des Taufbekenntnisses, d. h. alle die Glieder, welche es damals in der griechischen Kirche hatte. Es ist 2. ein Taufbekenntniss in der griechisch-kirchlichen Form, d. h. es ist ein Taufbekenntniss mit antihäretischen Erklärungen und mit vieler Freiheit im Ausdruck der Glieder. Endlich 3. ist es ein Taufbekenntniss in individueller und subjectiver und speciell in individuell und subjectiv epiphanischer Form, d. h. es ist ein Taufbekenntniss mit zum Theil sehr weitläufigen Erklärungen, die in Gedanke und Ausdruck das epiphanische Gepräge tragen. In dieser Beziehung steht es unter den griechischen Taufbekenntnissen, die wir noch übrig haben, einzig da. Keines von den übrigen hat eine so individuelle, subjective Form, oder doch jedenfalls eine so ausgeprägte individuelle und subjective Form.

III.

Ich gehe nun an die Beantwortung der Fragen, ob die ʽΕρμηνεια εἰς το συμβολον von Athanasius sei, oder nicht, und ob sie dem Bekenntniss des Epiphanius, oder dieses ihr zu Grunde liege, — die beiden Hauptfragen in gegenwärtiger Abhandlung.

nur antihäretische Bestimmungen in anathematischer Form, die sich dadurch aus den eigentlichen antihäretischen Bestimmungen entwickelt haben, dass man in Beziehung auf die vornehmste Häresie oder die vornehmsten Häresien noch einen Schritt weiter ging.

[40]) S. den Schluss der ob. S. 17 Anm. 19 angeführten Einleitungsworte zu demselben.

Die erstere Frage ist eine nicht uninteressante, zumal da wir, falls sie bejahend zu beantworten wäre, in der Ἑρμηνεια das besitzen würden, was wir in dem berühmten, grossen, dem Athanasius zugeschriebenen und mit seinem Namen bezeichneten Kirchensymbol nicht haben, da die Ἑρμηνεια in diesem Falle eigentlich das Athanasianum sein würde [41]).

Die Mauriner haben geglaubt die Frage bejahend beantworten zu müssen und haben daher die Ἑρμηνεια in den ersten Theil ihrer Ausgabe der Werke des Athanasius, der die ächten Schriften des grossen alexandrinischen Kirchenvaters enthält, aufgenommen.

Sie stellen in ihrem „Monitum" einen dreifachen Grund für ihre Ansicht auf. 1. Die Ἑρμηνεια wird Athanasius in den beiden Codices [42]) beigelegt, in denen sie sich findet, und von denen der eine von ausserordentlich hohem Alter ist und Schriften von einem seiner nächsten bischöflichen Nachfolger, Cyrill von Alexandrien, enthält. 2. Das Werk, welches des Athanasius nicht unwürdig ist, „iis compositum est vocibus et clausulis, quæ Athanasii ævo obtinebant"; es ist kein geringes Argument für seine Abfassung von Athanasius, dass in ihm bloss solche Irrthümer zurückgewiesen werden, die zu Athanasius's Zeit im Schwange gingen: arianische, pneumatomachische und apollinaristische. 3. Auch der Umstand spricht für Athanasius als Verfasser, dass das Wort ὑποστασις in der Ἑρμηνεια in derselben Bedeutung, wie οὐσια, gebraucht wird, in der Bedeutung Substanz. In dieser Bedeutung wurde es nämlich kaum mehr nach der Zeit des Athanasius gebraucht.

Aber alle diese Gründe beweisen zum Theil nur die Möglichkeit davon, dass Athanasius der Verfasser der Ἑρμηνεια ist, und zum Theil nicht einmal dies.

Könnte man annehmen, dass die Ueberschrift der Ἑρμηνεια in den beiden Handschriften von Athanasius selbst sei, eine Annahme, für

41) Wir haben zwar ein sicher von Athanasius herrührendes Bekenntniss, das, womit die Ἐκθεσις πιστεως beginnt. Aber dieses Bekenntniss hat einen mehr subjectiven Character, es ist mehr ein persönliches Bekenntniss, und ausserdem ist es ein unvollständiges, während die Ἑρμηνεια ein mehr objectives Gepräge, das Gepräge eines griechischen Bekenntnisses, ja eines griechischen Taufbekenntnisses trägt, und ein vollständiges Symbol ist.

42) Oder genauer „in dem Codex und in der aus einem Codex genommenen Abschrift".

welche das Treffende in der Bezeichnung 'Ερμηνεια εἰς το συμβολον (Nicänum) geltend gemacht werden könnte, so würde die Sache zum Vortheil der athanasianischen Abfassung entschieden sein. Aber das können wir nicht, da, wie wir ob S. 24 f. Anmerk. 28 gesehen haben, das Wort συμβολον zur Zeit des Athanasius auf dem Bekenntnissgebiet im Orient noch höchst selten war, und da speciell Athanasius nicht dies Wort, sondern das Wort πιστις gebrauchte (s. die angef. Anmerk.). Aber auch abgesehen davon legen die Worte 'Αθανασιου 'Αρχιεπισκοπου 'Αλεξανδρειας in der Ueberschrift es näher an einen Anderen als Verfasser der Ueberschrift zu denken als an Athanasius.

Ist deshalb die Ueberschrift nicht von Athanasius, so ist es möglich, dass ihr Verfasser, der, nach seinem Gebrauche des Wortes συμβολον zu urtheilen, nicht früher als gegen die Zeit des ephesinischen Concils gelebt hat (s. ob. S. 24 f. Anmerk. 28), sie nur aus dem Grunde über das anonyme Symbol, das er irgendwo fand, gesetzt haben kann, weil er annahm, dass es von Athanasius sei. Auf diese Annahme kann er theils deshalb gefallen sein, weil Athanasius, überhaupt ein ausserordentlich grosser Name, auf den deshalb sehr viele Schriften zurückgeführt wurden, die dem alexandrinischen Kirchenvater nicht angehören, auf dem Bekenntnissgebiete so berühmt war, und theils weil er sah, dass die 'Ερμηνεια Bestimmungen gerade gegen dieselben Häresien enthielt, die Athanasius in seinem Leben und in seinen Schriften bekämpft hatte.

Wie unsicher eine solche Ueberschrift, wie die über die 'Ερμηνεια ist, zeigt der Umstand, dass die Mauriner einen ganzen Folioband (Opp. T. II) mit zweifelhaften und unächten athanasianischen Schriften haben anfüllen können, und dass man dem Athanasius nicht weniger als drei Bekenntnisse beigelegt hat, die ihm entschieden nicht angehören: das Athanasianum, das Glaubensbekenntniss in der von Bianchini herausgegebenen „Enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum" und das Bekenntniss, das wir in Athanasius's angeblichem 'Αντιγραμμα προς Λιβεριον 'Επισκοπον 'Ρωμης finden (Opp. T. II p. 664 seqq.).

Daraus, dass die 'Ερμηνεια nur Bestimmungen enthält, die gegen Irrthümer gerichtet sind, welche die Kirche zur Zeit des Athanasius zerrütteten, folgt nur, dass sie seiner Zeit, nicht aber auch, dass sie seiner Person angehört. Ja nicht einmal das Erstere folgt streng genommen

daraus, denn der Arianismus, Pneumatomachismus und Apollinarismus gingen auch noch in den ersten Decennien nach seinem Tode in Schwang und wurden auch damals noch bekämpft, so dass die Abfassungszeit der Ἑρμηνεια auch in diese Zeit fallen kann.

Was das letzte Argument der Mauriner betrifft, so haben sie übersehen, dass die Worte ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του Θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον nicht dem Verfasser dieses Bekenntnisses, sondern seinem nicänischen Text angehören, den er nur erweitert hat, indem er das, was das Nicänum gegen Diejenigen gesagt hatte, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater läugneten, die Arianer, auch auf die ausdehnte, welche die Wesensgleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater (und dem Sohne) läugneten, die Macedonianer oder Pneumatomachen. Uebrigens war der Gebrauch von ὑποστασις in der Bedeutung οὐσια nicht eigenthümlich für Athanasius allein, sondern für die ursprünglichen und älteren Nicäner überhaupt [43]), so dass selbst, wenn die Worte ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας vom Verfasser der Ἑρμηνεια wären,

[43]) Ausser dem Nicänum und Athanasius in den decretis syn. Nic. n. 27, Orat. 4 contr. Arian. n. 1 und Ep. ad Afros episcopos n. 4, Opp. T. I P. 1 p. 232 und 617 und P. 2 p. 894 ed. Maur., gebrauchten noch die sardicensische Synode in ihrem von Theodoret in seiner hist. eccl. 2, 6, Opp. III p. 844 ed. Schulze, mitgetheilten Schreiben, und die Nicäner, von denen Athanasius im Tom. ad Antiochenos n. 6, a. a. O. P. 2 p. 773, redet, ὑποστασις in der Bedeutung *Wesen* (alle in antiarianischem Interesse), während die später vom Semiarianismus zum nicänischen Glauben übergetretenen Nicäner, wie Meletius von Antiochien, und (zum Theil) nach ihnen dann auch die übrigen (in antisabellianischem Interesse) das Wort in der Bedeutung *Person* nahmen und folglich lehrten, dass drei Hypostasen in Gott wären, ein Sprachgebrauch und eine Lehre, die dann durch die Bestrebungen Basilius des Grossen und der Gregore die allgemeinen wurden. Die älteren Nicäner sprachen in Uebereinstimmung mit ihrem Gebrauche von ὑποστασις in dem Sinne von οὐσια von nur einer Hypostase in Gott. Doch redet Athanasius an zwei Stellen (in seinem Tractat über die Worte: Παντα μοι παρεδοθη ὑπο του πατρος μου κ. τ. λ. n. 6, a. a. O. P. 1 p. 108, und in seiner Schrift „de incarnatione verbi Dei et contra Arianos“ n. 10, a. a. O. P. 2 p. 878) auch von drei Hypostasen in Gott, indem er hier (anders als in der aus der Epistola ad Afros angeführten Stelle, wo er geradezu sagt: ἡ δε ὑποστασις οὐσια ἐστι και οὐδεν ἀλλο σημαινομενον ἐχει ἠ αὐτο το ὀν) das Wort ὑποστασις in dem Sinne von *Person* fasst.

genau genommen daraus doch nur folgen würde, dass dieses Bekenntniss einen älteren Nicäner zum Verfasser hat.

Sehen wir uns nun nach anderen Gründen um, die unsere Frage entweder zu Gunsten der Verfasserschaft des Athanasius oder des Gegentheils entscheiden könnten, so bietet sich uns zuerst der Umstand dar, dass Athanasius sehr gegen die Abfassung neuer antihäretischer Bekenntnisse war, indem er das Nicänum für *„zur Widerlegung aller Gottlosigkeit hinreichend“* hielt und (mit anderen Nicänern) fürchtete, die Abfassung eines neuen Bekenntnisses möchte die Ansicht hervorrufen, das nicänische Symbol sei unvollkommen, und den Arianern und Semiarianern, die jeden Augenblick ein neues Bekenntniss aufstellten, Etwas an die Hand geben, worauf sie sich zur Entschuldigung und Beschönigung dieser Handlungsweise berufen könnten [44]). Dieser Umstand scheint es unmöglich zu machen, dass die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* von Athanasius ist. Oder sollte ein Mann, der ein solche Stellung zum Nicänum einnahm, wie Athanasius, und so sehr gegen neue antihäretische Symbole war, sich selbst so untreu geworden sein, dass er später nicht allein ein solches Symbol aufsetzte, sondern es auch in d e r Weise zu Stande brachte, dass er das nicänische zu Grunde legte und es durch neue antihäretische Zusätze erklärte, wodurch er gerade auf das Schlagendste zu erkennen gab, dass dieses Symbol nicht *„zur Widerlegung aller Gottlosigkeit zureichend war“*?

44) S. die Stellen: *Ἐγω μεν ἐνομιζον πασαν ματαιολογιαν παντων, ὁσοι δη ποτ᾽ οὐν εἰσιν αἱρετικοι, πεπαυσθαι ἐκ της γενομενης ἐν Νικαιᾳ συνοδου· ἡ γαρ ἐν αὐτῃ ἀπο των πατερων κατα τας θειας γραφας ὁμολογηθεισα πιστις αὐταρκης ἐστι προς ἀνατροπην μεν πασης ἀσεβειας, προς συστασιν δε της εὐσεβους ἐν Χριστῳ πιστεως* Ep. ad Epict. n. 1, Opp. T. I P. 2 p. 901 und *ἠξιωσαν μεν γαρ τινες* (von den in Sardika versammelten Bischöfen), *ὡς ἐνδεους οὐσης της κατα Νικαιαν συνοδου, γραψαι περι πιστεως και ἐπεχειρησαν γε προπετως, ἡ δε ἁγια συνοδος ἡ ἐν Σαρδικῃ συναχθεισα ἠγανακτησε και ὡρισε, μηδεν ἐτι περι πιστεως γραφεσθαι, ἀλλ᾽ ἀρκεισθαι τῃ ἐν Νικαιᾳ παρα των πατερων ὁμολογηθεισῃ πιστει, δια μηδεν αὐτῃ λειπειν, ἀλλα πληρη εὐσεβειας εἰναι, και ὁτι μη δει δευτεραν ἐκτιθεσθαι πιστιν, ἱνα μη ἡ ἐν Νικαιᾳ γραφεισα ὡς ἀτελης οὐσα νομισθῃ και προφασις δοθῃ τοις ἐθελουσι πολλακις γραφειν και ὁριζειν περι πιστεως* in dem Tomus ad Antiochenos n. 5, a. a. O. p. 772 seqq.

Wir können jedoch diesen Grund gegen die athanasianische Abfassung der *Ἑρμηνεια* nicht für entscheidend halten.

Auf das Bekenntniss des Athanasius in seiner *Ἐκθεσις πιστεως* darf man sich allerdings nicht für sie berufen. Dieses Bekenntniss hat nämlich, wie schon ob. S. 36 Anmerk. 41 gesagt, einen subjectiv persönlichen Character, während dagegen die *Ἑρμηνεια* offenbar einen objectiv kirchlichen hat; jenes hat keine kirchliche Bestimmung, sondern ist nur eine private Aussprache des Glaubens des Athanasius, dieses dagegen hat ebensowohl, wie das mit ihm so verwandte längere Bekenntniss des Athanasius, eine kirchliche Bestimmung, wie man sowohl daraus sehen kann, dass es auf das Nicänum gebaut ist, als daraus, dass der Verfasser sich bestrebt hat ein Bekenntniss zu liefern, welches alle Glieder des (griechisch) kirchlichen Taufbekenntnisses enthielt. Ja sie muss sogar, wie wir weiter unten zeigen werden, ebensowohl wie das längere Bekenntniss des Epiphanius die Bestimmung gehabt haben als Taufsymbol zu dienen.

Dagegen können wir es uns doch als möglich denken, dass Athanasius in seinen allerletzten Lebensjahren (in diese müsste nämlich die *Ἑρμηνεια* fallen, wenn sie von ihm herrührt, da in ihr dem Apollinarismus widersprochen wird) unter den neuen Verwirrungen, welche die in der letzteren und letzten Zeit hervorgetretenen zwei grossen Häresien, der Pneumatomachismus und Apollinarismus, anzurichten begonnen hatten, es für nöthig hielt mit Aufgabe seines früheren Standpunktes antipneumatomachische und antiapollinaristische Zusätze zum Nicänum hinzuzufügen, welches ja keinerlei nähere Bestimmung über den heiligen Geist gab und nur ganz im Allgemeinen aussprach, dass Christus Fleisch angenommen und Mensch geworden. Hat doch acht Jahre nach seinem Tode das constantinopolitanische Concil, welches doch gewiss nicht gegen seinen Geist und der älteren Nicäner Geist handelte, es nöthig gefunden das Nicänum mit einigen antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätzen zu vermehren oder vielmehr im Wesentlichen ein Taufsymbol zu adoptiren, worin das Nicänum schon mit solchen Zusätzen vermehrt worden war, nämlich Epiphanius's erstes, kürzeres, und hatten doch so eifrig nicänische Bischöfe, wie der Verfasser dieses Bekenntnisses und Epiphanius selbst dieses gethan, der erstere in den letzten

Lebensjahres des Athanasius [45]), der zweite unmittelbar nach seinem Tode.

Aber bedenklich bleibt die Annahme, dass Athanasius die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον verfasst habe, aus dem angeführten Grunde doch immer, und sie wird um so bedenklicher, als Athanasius noch in dem 371 geschriebenen antiapollinaristischen Brief an den Bischof Epiktet von Corinth (n. 1) ausgesprochen hatte, das nicänische Symbol sei αὐταρκης προς ἀνατροπην πασης αἱρεσεως.

Ist die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον von Athanasius, so hat er ihre Grundlage, das Nicänum, natürlich aus dem Taufbekenntnisse seiner eigenen Kirche, der alexandrinischen, vervollständigt.

Es fragt sich deshalb, ob die Theile der Ἑρμηνεια, die aus dem Taufbekenntnisse des Verfassers geschöpft sind, mit dem alexandrinischen übereinstimmen.

Verhielte es sich so, so würden wir darin einen starken Beweis für die Richtigkeit der Ueberschrift der Ἑρμηνεια haben. Aber wir können auf diesem Wege nicht zum Ziele kommen.

Wir haben nämlich nicht mehr das alexandrinische Taufbekenntniss selbst, sondern besitzen nur eine Reihe von der alexandrinischen Kirche angehörigen Documenten, die in Beziehung auf dieses Taufbekenntniss stehen, auf dasselbe zurückgehen, es zu ihrem Fundament haben, und grössere oder kleinere Theile seines Inhaltes mit mehr oder weniger Freiheit hinsichtlich des Ausdrucks referiren: Origenes's Relation der Glaubensregel in seiner Schrift de principiis Lib. I Præf. § 4 seqq., das Taufbekenntniss der apostolischen Kirche nach Alexander von Alexandriens Mittheilungen in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel (Theod. hist. eccl. 1, 4, Opp. T. III p. 742 seqq. ed. Schulze), das Glaubensbekenntniss, das Arius dem Kaiser Constantin übergab (Socr. hist. eccl. 1, 26 und Soz. hist. eccl. 2, 27) und das Glaubensbekenntniss des Athanasius in seiner Ἐκθεσις πιστεως. Vgl. auch noch eine Stelle in Clemens von Alexandriens Stromm. lib. VII c. 17 § 107 (Opp. p. 325 ed. Sylb. p. 899 f. ed. Potter und T. III p. 291 ed. Klotz).

Aus diesen Documenten können wir wegen ihrer angegebenen Beschaffenheit, ihres angegebenen Verhältnisses zum Taufbekenntniss der

[45]) S. „Theol. Tidsskr." B. III. S. 70 ff.

alexandrinischen Kirche, den Wortlaut dieses Taufbekenntnisses nicht mit einem solchen Grade von Zuverlässigkeit reconstruiren, dass wir daraus, dass eins oder das andere Glied der Ἑρμηνεια sich in ihr wiederfindet [46]), oder das eins oder ein Paar von den Gliedern jenes Bekenntnisses mit dem entsprechenden Gliede oder den entsprechenden Gliedern in diesem Bekenntnisse übereinstimmt [47]) oder doch eine grössere oder geringere Aehnlichkeit hat, mit hinlänglicher Sicherheit den Schluss ziehen könnten, dass die Ἑρμηνεια der alexandrinischen Kirche angehören müsse, und dass es jedenfalls sehr wahrscheinlich sei, dass sich dieses Symbol wirklich vom grossen Athanasius herschreibe [48]).

Umgekehrt kann jedoch — aus demselben Grunde — aus dem Mangel an Uebereinstimmung zwischen den Theilen der Ἑρμηνεια, mit denen der Verfasser dieses Symbols seine nicänische Grundlage vervollständigt hat, und zwischen den entsprechenden Theilen der oben angeführten Documente, nicht geschlossen werden, dass die Ἑρμηνεια nicht der alexandrinischen Kirche angehören und nicht von Athanasius herrühren könne. Und zwar darf man dies aus ihm um so weniger schliessen, als ja das Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche von Clemens's und Origenes's Zeit an bis 371 oder 372, in welchen Jahren die Ἑρμηνεια verfasst sein muss, wenn sie von Athanasius herrührt, mehrere Veränderungen erfahren haben kann oder vielmehr erfahren haben muss.

Am Ehesten könnte die Uebereinstimmung des zweiten Gliedes des dritten Artikels in der Ἑρμηνεια mit demselben Gliede in Alexander von Alexandriens Mittheilungen und Arius's Bekenntniss und mit der angeführten Stelle bei Clemens auf alexandrinischen Ursprung der Ἑρμηνεια führen. Alexander von Alexandrien sagt nämlich in seinen Mittheilungen: *Προς δε τῃ εὐσεβει ταυτῃ περι του πατρος και υἱου δοξῃ — ἓν πνευμα ἁγιον ὁμολογουμεν — μιαν και μο-*

[46]) Genauer: eins und das andere von den Gliedern der Ἑρμηνεια, mit denen der Verfasser dieses Bekenntnisses dessen Grundlage, das Nicänum, completirt hat.

[47]) D. h. mit dem entsprechenden Gliede oder den entsprechenden Gliedern in ihm, die nicht dem nicänischen Texte, sondern dem Taufsymbol angehören, aus dem er diesen vervollständigt hat.

[48]) Dieser Schluss lässt sich besonders in dem Falle nicht mit hinlänglicher Sicherheit aus dem im Texte Angeführten ziehen, wenn dasselbe Glied oder dieselben Glieder sich auch in anderen griechischen Taufbekenntnissen finden, oder in diesen denselben oder einen ähnlichen Wortlaut haben.

νην καθολικην ἐκκλησιαν —. *Μετα τουτων την ἐκ νεκρων ἀναστασιν οἰδαμεν;* in dem Bekenntniss des Arius lautet das zweite Glied des dritten Artikels: *και εἰς μιαν καθολικην ἐκκλησιαν του θεου την ἀπο περατων ἑως περατων;* endlich Clemens äussert an der angeführten Stelle: *ἐκ των εἰρημενων ἀρα φανερον οἰμαι γεγενησθαι, μιαν εἰναι την ἀληθη ἐκκλησιαν, την τῳ ὀντι ἀρχαιαν* —· *ἑνος γαρ ὀντος του θεου και ἑνος του κυριου, την μονωσιν ἐπαινεται, μιμημα ὠν ἀρχης της μιας. Τῃ γουν του ἑνος φυσει συγκληρουται ἡ ἐκκλησια ἡ μια, ἡν εἰς πολλας κατατεμνειν βιαζονται αἱρεσεις· κατα τε οὐν ὑποστασιν, κατα τε ἐπινοιαν, κατα τε ἀρχην, κατα τε ἐξοχην μονην εἰναι φαμεν ἀρχαιαν και καθολικην ἐκκλησιαν κ. τ. λ.* [49]). Nach diesen Stellen scheint das zweite Glied des dritten Artikels im alexandrinischen Taufbekenntnisse *και εἰς μιαν (και) μονην καθολικην και* (oder *την*) *ἀποστολικην ἐκκλησιαν* (Alex.) oder auch *και εἰς μιαν και μονην καθολικην ἐκκλησιαν* (Clem. Alex.) oder jedenfalls *και εἰς μιαν καθολικην ἐκκλησιαν* (Clem. Alex. Ar.) gelautet zu haben. Aber nun lautet dieses Glied in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον: και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην* [50]) *ἐκκλησιαν.* Doch lautet dasselbe Glied in dem jerusalemischen Taufbekenntniss und in dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius, sowie auch im Nicäno-Constantinopolitanum in ähnlicher Weise, nämlich *και εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην ἐκκλησιαν* und *εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν.* — Ferner könnte auch die Uebereinstimmung zwischen den Worten *εἰς κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων,* die in der *Ἑρμηνεια* auf *εἰς ἀναστασιν νεκρων* folgen und vor *εἰς βασιλειαν οὐρανων και ζωην αἰωνιον* vorangehen, und den Worten des Origenes „Post hæc jam quod anima, substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitæ æternæ ac beatitudinis hæreditate potitura, si hoc ei sua gesta præstiterint, sive igni æterno ac suppliciis mancipanda, si in

[49]) Origenes übergeht das zweite Glied des dritten Artikels und Athanasius geht nicht weiter als bis zum ersten Gliede dieses Artikels.

[50]) *Και ἀποστολικην* fehlt jedoch in Cod. Vatic.

hoc eam scelerum culpa detorserit: sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum —" für den alexandrinischen Ursprung der *Ἑρμηνεια* geltend gemacht werden. Doch kommen, auch abgesehen von der doppelten Differenz, dass Origenes bloss von der Seele spricht und das Eintreten des ewigen Lebens und der ewige Strafe unmittelbar nach dem Tode des Menschen setzt (weshalb er auch das ewige Leben der Auferstehung der Todten voranstellt), während der Verfasser der *Ἑρμηνεια* von dem Gericht über die Seelen und die Leiber spricht und dieses Gericht auf die Auferstehung der Todten folgen lässt — doch kommen, sagen wir, auch abgesehen von dieser Differenz, ähnliche Aeusserungen auch in anderen Relationen der Glaubensregel vor. S. z. B. die Relation der Glaubensregel des Irenäus contra hæress. 1, 10, 1: — *και ἀναστησαι πασαν σαρκα πασης ἀνθρωποτητος, ἱνα — κρισιν δικαιαν ἐν τοις πασι ποιησηται, τα μεν πνευματικα της πονηριας και ἀγγελους τους παραβεβηκοτας — και τους ἀσεβεις — των ἀνθρωπων εἰς το αἰωνιον πυρ πεμψῃ, τοις δε δικαιοις — ζωην χαρισαμενος ἀφθαρσιαν δωρησηται.* — Endlich könnte dafür, dass die *Ἑρμηνεια* zum Theil auf das Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche zurückgeht und darum von einem Alexandriner ist, auch angeführt werden, dass wir das Glied *και εἰς βασιλειαν οὐρανων* in der *Ἑρμηνεια* in dem Bekenntniss des Arius wiederfinden: *και εἰς σαρκος ἀναστασιν και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος, και εἰς βασιλειαν οὐρανων.* Aber dasselbe Glied kommt doch auch in dem Taufbekenntniss der Constitt. apost. vor [51]).

[51]) Alle die im Texte besprochenen Aehnlichkeiten zwischen der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* und den oben angeführten Documenten betreffen die Glieder des dritten Artikels vom zweiten an. Es sind ja auch hauptsächlich diese Glieder, mit denen der Verfasser der *Ἑρμηνεια* seinen Text aus dem Taufbekenntniss seiner Kirche ergänzt hat. Was den zweiten Artikel angeht, so hat er nur *σταυρωθεντα, ταφεντα* und *καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος* aus seinem Taufbekenntniss zum Nicänum hinzugefügt. Eine Vergleichung dieser Taufbekenntnisselemente mit den Documenten über den Wortlaut des alexandrinischen Symbols beweist weder für noch wider den alexandrinischen Ursprung der *Ἑρμηνεια.* — *Σταυρωθεντα* finden wir bei Alexander wieder (*σταυρωθεις και ἀποθανων*), sowie auch im Taufbekenntnisse des Athanasius in seiner *Ἐκθεσις πιστεως* (*ἐν ᾧ ἀνθρωπῳ σταυρωθεις και ἀποθανων ὑπερ ἡμων ἀνεστη*); aber dieses Wort war ja

Ein anderer Weg in Bezug af die Frage, ob die Ἑρμηνεια wirklich von Athanasius sei, oder nicht, aufs Reine zu kommen, ist der, eine Vergleichung anzustellen zwischen den antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätzen in derselben und den Schriften des Athanasius gegen den Pneumatomachismus und Apollinarismus: den vier Briefen an Serapion von Thmuis, dem Briefe an Jovian über den Glauben und dem Buche „de incarnatione et contra Arianos", in welchen beiden letzteren Schriften einzelne Aeusserungen gegen die Pneumato-

in den allermeisten Taufbekenntnissen ein Bestandtheil des Symbols. Ταφεντα fehlt in den Dokumenten über den Wortlaut des alexandrinischen Symbols; aber keines dieser Documente enthält ja dieses Taufbekenntniss vollständig und nach seinem strengen Wortlaut, und ταφεντα hat in den allermeisten Taufbekenntnissen gestanden. Das vorletzte Glied des zweiten Artikels lautet zwar in Alexanders Mittheilungen anders als in der Ἑρμηνεια (bei Origenes, Arius und Athanasius finden wir es nicht), nämlich καϑημενος ἐν δεξιᾳ της μεγαλωσυνης; aber diese Worte können leicht ein freierer zum Theil aus Hebr. 1, 3 genommener Ausdruck für die „sessio ad dexteram Patris" sein und sind es höchst wahrscheinlich. Da das alexandrinische Taufbekenntniss, wie man aus Origenes's „et post resurrectionem — assumtus est", Alexanders ἀναληφϑεις ἐν οὐρανοις und Athanasius's ἀνεληφϑη εἰς οὐρανους im Gliede von der Himmelfart sieht, sich des Wortes ἀνεληφϑη bedient haben muss, so würden wir einen ziemlich sicheren Fingerzeig darauf haben, dass die Ἑρμηνεια ein alexandrinisches Produkt ist, wenn wir dieses Wort in ihm fänden. Aber der Verfasser sagt και ἀνελϑοντα εἰς τους οὐρανους, ein Wortlaut, den man jedoch nicht dagegen geltend machen muss, dass er ein Alexandriner war, da er hier seinem nicänischen Text folgt. Ausserdem hat auch Arius ἀνελϑοντα. Ebenso wenig darf man daraus, dass er im dritten Gliede des zweiten Artikels das nicänische παϑοντα nicht durch σταυρωϑεντα, ἀποϑανοντα, ταφεντα erklärt, sondern nur durch das erste und dritte Wort, während doch von diesem Gliede, nach Alexanders und Athanasius's in merkwürdiger Weise übereinstimmendem σταυρωϑεις και ἀποϑανων (vgl. auch Origenes's „communem hanc mortem substinuit, vere mortuus") fast mit Gewissheit gesagt werden kann, dass es auch die letzten Worten enthalten habe, gleich der Schluss gezogen werden, dass er nicht der alexandrinischen Kirche angehört haben könne. Er kann nämlich bloss σταυρωϑεντα hinzugefügt haben, weil bloss dieses Wort im engeren und strengeren Sinne eine Erklärung des nicänischen παϑοντα enthielt, und weil es zugleich ἀποϑανοντα einschloss, während er dagegen auf σταυρωϑεντα noch ταφεντα folgen liess, weil dieses Wort nicht in dem Grade und in der Weise in (παϑοντα und) σταυρωϑεντα lag, wie ἀποϑανοντα. Arius drückt das dritte Glied des zweiten Artikels, wie das Nicänum, durch das blosse andeutende παϑοντα aus.

machen vorkommen; dem Briefe an Epiktet von Corinth und den beiden Büchern gegen Apollinaris.

Sollte es sich nämlich bei einer solchen Vergleichung zeigen, dass in diesen Schriften Aeusserungen vorkommen, die im Ausdruck stark, ja in frappanter Weise an die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bestandtheile der *Ἑρμηνεια* erinnern, sollte aus ihr hervorgehen, dass diese Bestandtheile deutlich ein specifisch athanasianisches Gepräge tragen, so hätten wir allen Grund die *Ἑρμηνεια* für ein Werk des Athanasius zu halten. Oder sollte umgekehrt aus der Vergleichung hervorgehen, dass die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Elemente in der *Ἑρμηνεια* in Bezug auf den Ausdruck fremd für Athanasius sind, sollten sie in dieser Beziehung einen unathanasianischen Character tragen, so würden wir hierin einen nicht geringen Beweis dafür haben, dass unser Bekenntniss nicht von Athanasius ist [52]).

Aber auch auf diesem Wege können wir zu keinem sicheren Resultate kommen.

Eine Vergleichung der antipneumatomachischen und antiapollinaristichen Elemente der *Ἑρμηνεια* mit den oben angeführten athanasianischen Schriften zeigt nämlich auf der einen Seite zwar, dass einige Verwandtschaft im Ausdruck zwischen jenen und einer Reihe Stellen in diesen Statt findet; aber diese Verwandtschaft ist doch keinesweges so gross und frappant, dass wir berechtigt sein sollten aus ihr den Schluss zu ziehen, dass die *Ἑρμηνεια* dem Athanasius angehören müsse, oder auch nur den, dass sie ihm wahrscheinlich angehöre. Andererseits unterscheiden die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bestandtheile der *Ἑρμηνεια* sich zwar nicht unbedeutend von den entsprechenden antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Aüsserungen in den oben angeführten Schriften, indem theils in jenen Ausdrücke angetroffen werden, die wir in diesen vermissen, theils umgekehrt in diesen Lieblingsausdrücke des Athanasius, welche für den alexandrinischen

[52]) Wir sprechen hier nur von Verwandtschaft und Nicht-Verwandtschaft in Bezug auf den Ausdruck; denn dass die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Gedanken in der *Ἑρμηνεια εἰς το σύμβολον* und in den oben angeführten athanasianischen Schriften wesentlich dieselben sein werden, steht zum Voraus zu erwarten, und kann nicht dafür beweisen, dass Athanasius der Verfasser der *Ἑρμηνεια* ist. Diese Gedanken waren ein Gemeingut der Orthodoxie jener Zeit.

Kirchenvater characteristisch sind, sich finden, die in jenen fehlen; aber diese Unübereinstimmung ist doch nicht so gross, dass wir es für unmöglich oder doch für sehr unwahrscheinlich halten sollten, dass Athanasius der Verfasser der 'Ερμηνεια sei.

Doch müssen wir gestehen, dass die Vergleichung im Ganzen mehr zu Ungunsten als zu Gunsten der athanasianischen Abfassung spricht. Wir sollten, wäre die 'Ερμηνεια von Athanasius, erwarten, dass dieses Bekenntniss in seinen antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätzen und überhaupt bei weitem mehr den Stempel dieses hervorragenden, eigenthümlichen Geistes tragen würde, als dies der Fall ist.

Um die Richtigkeit dieses Urtheils darzuthun will ich im Nachfolgenden eine Uebersicht geben 1. über die vornehmsten Stellen in den oben angeführten athanasianischen Schriften, die im Ausdruck mehr oder weniger an die antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Zusätze der 'Ερμηνεια erinnern, 2. über die Elemente in diesen Zusätzen, die wir in jenen Schriften nicht finden, und 3. über die für Athanasius eigenthümlichen antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Ausdrücke, die wir in der 'Ερμηνεια vermissen.

1. Anbelangend die Verwandtschaft im Ausdruck zwischen den antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bestandtheilen der 'Ερμηνεια und den gegen die Pneumatomachen und Apollinaristen gerichteten Aeusserungen in den oben angeführten athanasianischen Schriften, so vergleiche man die Worte *το οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν τῳ πατρι και υἱῳ* mit Stellen wie diese: *σχιζοντες αὐτην (την ἐν τριαδι θεοτητα) και ἐπιμισγοντες αὐτῃ ἀλλοτριαν και ἑτεροειδη φυσιν* ep. 1 ad Serap. n. 2, Opp. T. I P. 2 p. 649 ed. Maur.; *δια το ἑτεροουσιον του πνευματος, ὡς αὐτοι ἑαυτοις ἀνεπλασαντο* a. dems. O.; *οὐ γαρ ἀλλοτριον ἐπιμιγνυται τῃ τριαδι* a. a. O. n. 17 p. 665; *ἠ τις οὑτω τολμηρος, ὡς εἰπειν --, ἀλλοτριουσιον του πατρος τον υἱον, ἠ ξενον το πνευμα του υἱου* a. a. O. n. 20 p. 668; *μαλλον δε του λογου ἑνος ὀντος ἰδιον και ὁμοουσιον ἐστι (το πνευμα το ἁγιον)* a. a. O. n. 27 p. 676; *ἰδιον δε και οὐ ξενον της του υἱου οὐσιας* a. a. O.; *τι γαρ ἐλιπε τῳ θεῳ, ἱνα ἀλλοτριουσιον προσλαβηται* a. a. O. ep. 3 n. 6 p. 695; *ἀντικεινται δε αὐτῳ οἱ μη ὁμολογουντες αὐτον και το πνευμα αὐτου της*

αὐτης του πατρος οὐσιας de incarnatione et contr. Arian. n. 19, a. a. O. p. 885; *ἀλλ' οὐδε ἀπηλλοτριωσαν το πνευμα το ἁγιον ἀπο του πατρος και του υἱου* ep. ad Jov. n. 4, a. a. O. p. 782. Ferner vergleiche man das Wort *ἀκτιστον* mit Stellen wie *ἀσεβες οὐν ἐστι κτιστον ἠ ποιητον λεγειν το πνευμα του θεου* de incarn. et contr. Arian. n, 9, a. a. O. p. 876; *ἀρκει γινωσκειν, ὁτι μη κτισμα ἐστι το πνευμα* ep. 1 ad Serap. n. 17, a. a. O. p. 665; *οὐκ ἀν εἰη αὐτο των κτισματων*, a. a. O. n. 25 p. 674; *οὑτως οὐκ ἐστι κτισμα το πνευμα*, a. a. O. ep. 4 n. 4 p. 698 [53]). Endlich vergleiche die Worte *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις ἁμαρτιας ἀληθινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα* mit den Stellen *ἀλλα λεγετε, εἰ παντα ἐλαβε κ. τ. λ.* contr. Apoll. 2 n. 6 p. 944; *ἀλλ' ἐλαβε, φασιν, το ἀνοητον, ἱν' αὐτος ἠ νους ἐν αὐτῳ* a. a. O. 1 n. 2 p. 923; *ταυτα δε οὐτε σαρκος ἀνοητου ἀν εἰη —, ἀλλα ψυχης νοησιν ἐχουσης* a. a. O. n. 15 p. 935; *ἀλλα παλιν λεγετε· και πως δυναται ἡ ἐν συνηθειᾳ της ἁμαρτιας γενομενη φυσις και την διαδοχην της ἁμαρτιας διαδεξαμενη χωρις ἁμαρτιας εἰναι* a. a. O. n. 8 p. 945; *ἀρκει δε πιστευσαι τοις γεγραμμενοις, ὡς φησιν ὁ Παυλος· καθ' ὁμοιοτητα κατα παντα χωρις ἁμαρτιας* a. a. O. 2 n. 19 p. 955; — *ἠ δοκησιν την οἰκονομιαν του παθους ὑπολαμβανουσι* a. a. O. n. 2 p. 923; *ὡστε — την οἰκονομιαν του παθους και θανατου και της ἀναστασεως ὡς δοκησιν νομιζειν* a. a. O. n. 3 p. 924; *ἀναγκην, ὑμας ἠ την οἰκονομιαν του παθους κ. τ. λ. δοκησιν λεγειν* a. a. O. 2 n. 12 p. 943.

2. Was die Elemente in der *Ἑρμηνεια* betrifft, die wir in den oben angeführten athanasianischen Schriften nicht wiederfinden, so muss vor Allem der Ausdruck *το τελειον* vom heiligen Geist genannt werden, der, meines Wissens, bei Athanasius nie vorkommt. Auch eine Verbindung wie *γεννηθεντα τελειως ἐκ Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου* suchen wir vergebens bei ihm [54]). Ebenso wenig

[53]) Vgl. auch mit *το παρακλητον* und *καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην* Stellen wie *παρακλητος ἐλεχθη* ep. 1 ad Serap. n. 11 p. 659 und *ἠ τις αὐτων* (*των ἀγγελων*) *ἐστι ὁ κατελθων εἰς τον Ἰορδανην ἐν εἰδει περιστερας* a. a. O. n. 12 p. 660.

[54]) Nur der Ausdruck *τελειος ανθρωπος* kommt bisweilen bei Athanasius vor: s. contr. Apoll. 1 n. 15 und 17 p. 935 und 37 und n. 14 p. 934.

findet sich je bei ihm eine Verbindung wie σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις — ἐσχηκοτα von der Menschennatur des Sohnes. Dass er niemals das Wort ἀκτιστον und die Verbindung οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου vom Geist gebraucht, ist von geringerer Bedeutung [55]).

3. Was endlich die für Athanasius eigenthümlichen antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Ausdrücke, die in der Ἑρμηνεια fehlen, anbetrifft, so sind namentlich die Worte ἰδιον und ἰδιοτης, „proprius" und „proprietas" zu nennen, indem sie von Athanasius beständig da gebraucht werden, wo er von dem Verhältnisse des Geistes zum Vater und Sohne, zu ihrer Gottheit, ihrem Wesen spricht. S. Stellen wie ὡσπερ γαρ ὁ υἱος — ἰδιος της του πατρος οὐσιας κ. τ. λ. ep. 1 ad Serap. n. 21 a. a. O. p. 670; εἰ δε ὁ υἱος, ἐπειδη ἐκ του πατρος ἐστιν, ἰδιος της οὐσιας αὐτου ἐστι, ἀναγκη και το πνευμα ἐκ του θεου λεγομενον ἰδιον εἰναι κατ' οὐσιαν του υἱου a. a. O. n. 25 p. 673; οὐκ ἀρα των γενητων ἐστι το πνευμα· ἀλλ' ἰδιον της του πατρος θεοτητος a. a. O. p. 674; εἰκων του λογου και του πατρος ἰδιον ἐστιν a. a. O. n. 26 p. 675; μαλλον δε του λογου ἑνος ὀντος ἰδιον και του θεου ἑνος ὀντος ἰδιον — ἐστι (το πνευμα) a. a. O. n. 27 p. 676; ἰδιον δε και οὐ ξενον της του υἱου οὐσιας ἠ θεοτητος a. dems. O.; δια την προς τον υἱον ἰδιοτητα αὐτου a. a. O. ep. 3 n. 1 p. 691 und οὑτως οὐκ ἐστι κτισμα το πνευμα, ἀλλ' ἰδιον της του λογου οὐσιας, ἰδιον και του θεου a. a. O. 4 n. 4 p. 698. Ebenso vermissen wir in der Ἑρμηνεια das von Athanasius gleichfalls öfter vom heiligen Geist gebrauchte ξενον, οὐ ξενον (του υἱου κ. τ. λ.). S. Stellen wie ἠ τις οὑτω τολμηρος, ὡς εἰπειν — ξενον το πνευμα του υἱου a. a. O. 1 n. 20 p. 668; ἰδιον δε και οὐ ξενον της του υἱου οὐσιας και θεοτητος a. a. O. n. 27 p. 676 und οὐ ξενον ἐστι της του υἱου φυσεως, οὐτε της του πατρος θεοτητος a. a. O. 4 n. 3 p. 698. Dasselbe gilt auch von Ausdrücken, wie ἀλλοτριουσιον und ἑτεροουσιον [56]).

[55]) Von den historischen Zusätzen zum ersten Gliede des dritten Artikels findet sich bei Athanasius nur noch der in Anm. 53 angeführte.

[56]) Ausdrücke, wie πνευμα υἱοθεσιας, πνευμα ἁγιασμου, πνευμα θεου, die alle in ep. 1 ad Serapionem n. 11 p. 659 vorkommen, vermissen wir

Das einzige Mittel, durch welches wir eine sichere und entscheidende Antwort auf die Frage bekommen können, ob die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* ein Werk des Athanasius sei, oder nicht, ist das eine Vergleichung zwischen diesem Bekenntnisse und dem zweiten, längeren des Epiphanius anzustellen.

Diese beiden Bekenntnisse sind nämlich, wie schon oben S. 4 geäussert, mit einander so ausserordentlich verwandt, dass nothwendig Eins von Beiden geschehen sein muss: Entweder muss Epiphanius die *Ἑρμηνεια* seinem Symbole zu Grunde gelegt oder dies dadurch zu Stande gebracht haben, dass er das dem Athanasius zugeschriebene Bekenntniss modificirte und zum Theil weiter entwickelte, oder umgekehrt der Verfasser der *Ἑρμηνεια* muss das Werk des Epiphanius modificirt und zum Theil simplificirt haben.

Ist aber das Letztere der Fall, und wir werden bald sehen, dass es der Fall ist, so kann Athanasius nicht der Verfasser der *Ἑρμηνεια* sein, da, wie wir später darthun werden, das längere Bekenntniss des Epiphanius erst nach dem Tode des Athanasius entstanden ist.

Dass die *Ἑρμηνεια* und das Bekenntniss des Epiphanius wirklich in dem Grade mit einander verwandt sind, dass der Verfasser des Einen das Werk des Anderen benutzt oder es sich vielmehr „mutatis mutandis“ angeeignet haben muss, fällt in die Augen.

Beide Bekenntnisse sind *Ἑρμηνειαι εἰς το συμβολον*, d. h. Auslegungen des Nicänums; in beiden wird dieses Symbol gegen dieselben Häretiker ausgelegt: Pneumatomachen, Apollinaristen, Origenisten sammt Marcellus von Ancyra; die Bestimmungen in ihnen gegen diese Häretiker stimmen buchstäblich oder doch fast buchstäblich überein (vgl. die antiapollinaristischen Worte *τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου* bei Epiphanius mit denselben Worten in der *Ἑρμηνεια*, ferner die antiapollinaristischen Worte *ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος, χωρις ἁμαρτιας* bei Epiphanius mit den Worten *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις*

in der *Ἑρμηνεια*; ebenso Ausdrücke, wie *τῳ πατρι και τῳ υἱῳ συνδοξαζομενον* und *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον*, denen wir hie und da bei Athanasius begegnen; s. ep. 1 ad Serap. n. 9 p. 657. an dems. O. n. 20 p. 669 und ep. ad Jov. n. 4 p. 782.

ἁμαρτιας in der Ἑρμηνεια, weiter die antiorigenistischen Worte ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους ἐν αὐτῳ τῳ σωματι, ἐνδοξως καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος, ἐρχομενον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ bei Epiphanius mit denselben Worten in der Ἑρμηνεια und endlich die antimarcellischen Schlussworte des zweiten Artikels bei jenem mit denselben Worten in dieser); die Glieder des Symbols, mit denen in beiden Bekenntnissen die nicänische Grundlage vervollständigt wird, stimmen grösstentheils buchstäblich oder fast buchstäblich überein (vgl. καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος bei Epiphanius mit denselben Worten in der Ἑρμηνεια und die Worte πιστευομεν εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και εἰς ἀναστατιν νεκρων και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων, και εἰς βασιλειαν οὐρανων, και εἰς ζωην αἰωνιον mit den Worten και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων, εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων και σωματων, εἰς βασιλειαν οὐρανων και ζωην αἰωνιον in der Ἑρμηνεια); endlich in beiden wird nicht nur der nicänische Anathematismus gegen die Arianer auf die Pneumatomachen ausgedehnt, und das wesentlich in derselben Weise und mit denselben Worten, sondern es wird zu ihm auch noch ein fast gleichlautender Anathematismus gegen die Läugner der Auferstehung der Todten hinzugefügt. Vgl. auch noch die Worte τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ἡμων τε και ὑμων bei Epiphanius mit den Worten τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια in der Ἑρμηνεια, sowie auch die Worte και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας bei Epiphanius mit den Worten και πασαν αἱρεσιν, τουτεστιν τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας.

Andererseits unterscheiden sich die beiden Bekenntnisse doch wiederum so bedeutend von einander, dass man sie nicht für identisch halten und annehmen kann, dass ihre Differenzen nur von Abschreibern herrühren, oder dass sie sich nicht für nur zwei Gestalten eines und desselben Textes halten lassen.

In hohem Grade differiren zuvörderst die beiden Bekenntnisse in Bezug auf die antiapollinaristischen Zusätze zum zweiten Gliede des zweiten Artikels. Epiphanius ist hier viel ausführlicher als der Verfasser der *Ἑρμηνεια*. Dieser ist damit zufrieden gegen Apollinaris und seine Anhänger hervorzuheben, dass Christus in vollkommener Weise von Jungfrau Maria durch den heiligen Geist geboren wordeu, und dass er eine vollständige, sündlose und wahre, wirkliche menschliche Natur gehabt. Epiphanius hebt dagegen, ausser dass Christus in vollkommener Weise von Jungfrau Maria durch den heiligen Geist geboren worden, und dass er eine vollständige und sündlose menschliche Natur angenommen, noch dies hervor, dass der Logos weder dadurch Mensch geworden, dass er aus seiner eigenen Substanz durch Verwandelung sich einen eigenen Leib gebildet, noch dadurch, dass er mit einem schon vorher vorhandenen und in gewöhnlicher Weise (*ἐκ σπερματός ἀνδρος*) entstandenen Menschen, dem Menschen Jesus, in Verbindung getreten, so dass er mit diesem Menschen in keiner wesentlich anderen Weise vereinigt war als mit den Propheten, und dass zwei Christi waren, sondern dass er in der Weise Mensch geworden, dass er eine menschliche Natur annahm und sie mit sich zu einer persönlichen Einheit verband (s. ob. S. 9 f. Anmerk.). Doch hebt auch der Verfasser der *Ἑρμηνεια* ein Moment hervor, welches bei Epiphanius nicht gesondert hervortritt, nämlich dass Christus seine vollständige und sündlose Natur *ἀληθινως και οὐ δοκησει* gehabt. Ausserdem findet in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels noch die formelle Differenz zwischen den beiden Bekenntnissen Statt, dass der Verfasser der *Ἑρμηνεια* die nicänischen Textworte *σαρκωθεντα* (*και*) *ἐνανθρωπησαντα* beide auf einmal erklärt, während Epiphanius zuerst *σαρκωθεντα* und darnach *ἐνανθρωπησαντα* erklärt.

Eine bedeutende Differenz swischen den beiden Bekenntnissen finden wir ferner in dem dritten Gliede des zweiten Artikels. Hier erklärt Epiphanius das nicänische *παθοντα* durch den apollinaristischen Zusatz *ἐν σαρκι*, der Verfasser der *Ἑρμηνεια* dagegen durch *σταυρωθεντα*, das er aus dem Taufbekenntniss seiner Kirche hinzufügt, und wozu er aus diesem noch *ταφεντα* supplirt.

Ebenso begegnet uns eine nicht unbedeutende Differenz in dem vierten Gliede des zweiten Artikels. Epiphanius will hervorheben, dass

Christus mit demselben Leibe sowohl auferstanden als zum Himmel gefahren, und lässt darum das τῃ τριτῃ ἡμερᾳ des nicänischen Textes aus; der Verfasser der Ἑρμηνεια dagegen, der nur hervorheben will, dass Christus zum Himmel aufgefahren, behält diese Worte bei.

Sehr stark gehen weiter die beiden Bekenntnisse in ihren Zusätzen zum ersten Gliede des dritten Artikels auseinander. Hier beginnt Epiphanius mit den historischen Aussagen über den heiligen Geist und lässt darauf die antipneumatomachischen Bestimmungen folgen, während in der Ἑρμηνεια das Umgekehrte geschieht. Hier sind ferner die antipneumatomachischen Bestimmungen in dem einen Symbol zum Theil ganz andere als in dem andern. Während πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου und besonders ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον bei Epiphanius sich in der Ἑρμηνεια nicht finden, fehlen umgekehrt das το οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον τῳ πατρι και υἱῳ in der Ἑρμηνεια bei Epiphanius.

Auch in den übrigen Gliedern des dritten Artikels finden nicht ganz unbedeutende Differenzen Statt. Bei Epiphanius lautet das zweite Glied des dritten Artikels bloss πιστευομεν εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν in der Ἑρμηνεια dagegen και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην κ. τ. λ.; bei Epiphanius lautet das dritte Glied desselben Artikels bloss και εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας, während der Verfasser der Ἑρμηνεια noch ἀφεσεως ἁμαρτιων hinzufügt; bei diesem bildet εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων ein besonderes Moment, bei Epiphanius dagegen werden die Worte και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων mit εἰς ἀναστασιν νεκρων zu einem Hauptmoment verbunden.

Ich übergehe eine Menge mehr untergeordneter Differenzen, die ebenfalls nicht von Abschreibern herrühren können, sondern fordern, dass der eine von den beiden Verfassern das Werk des Anderen einer freien Bearbeitung unterworfen hat.

Beim ersten Blick könnte es nun scheinen, als müsse Epiphanius die Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον seinem Bekenntniss zu Grunde gelegt haben.

Erstens hat ja nämlich der Bischof von Salamis, der im Vergleich mit Athanasius, trotz seines ausserordentlichen Ansehens in der Kirche doch ein mehr untergeordneter Geist war, zu dem grossen alexandrinischen

Kirchenvater, den er als πατερα της ὀρθοδοξιας bezeichnet, hinaufgesehen und sich im Kampfe gegen die Häresien der Zeit an ihn angeschlossen, was sich besonders darin zu erkennen giebt, dass er den Brief des Athanasius an Epiktet, der gerade gegen eine von den Häresien gerichtet ist, die in seinem längeren Bekenntnisse speciell und eifrigst bekämpft werden, den Apollinarismus, in sein Panarion (in Panar. hæres. 77, den gegen Apollinaris und seine Anhänger gerichteten Abschnitt des Panarion) aufgenommen hat. Und zweitens sind ja die antiapollinaristischen Erklärungen im zweiten Gliede des zweiten Artikels in der *Ἑρμηνεια* viel kürzer und präciser als in dem längeren Symbol des Epiphanius. Es scheint, als habe hier Epiphanius die Bestimmungen in der *Ἑρμηνεια* theils weiter ausgeführt, theils durch Hervorhebung neuer Momente, die in seiner Grundlage fehlten, vervollständigt.

Aber weder der erste noch der zweite Grund für die Originalität der *Ἑρμηνεια* hat Beweiskraft.

Jener nicht, weil es ja noch nicht feststeht, dass Athanasius der Verfasser der *Ἑρμηνεια* ist, sondern erst durch Untersuchung ausfindig gemacht werden soll, ob er es sei, oder nicht. Dieser nicht, weil man sich sehr wohl auch denken kann, dass ihr Verfasser die weitläufigen und für das Taufbekenntniss wenig passenden Aeusserungen des Epiphanius verkürzt und simplificirt hat.

Dagegen geht nun aus folgenden Umständen mit aller Sicherheit hervor, dass die Originalität auf Epiphanius's Seite sein muss.

1. Wir haben oben S. 6 gesehen, dass das längere Symbol des Epiphanius nicht allein zu gleicher Zeit mit dem Ancoratus entstanden ist, sondern dass auch Epiphanius in diesem Symbol schliesslich die Summa und das Resultat von alle dem, was er in der angeführten Schrift gegen die zur Zeit ihrer Abfassung in der Kirche grassirenden Häresien, die neuesten von ihnen insbesondere, auseinander gesetzt hatte, in Bekenntnissform zusammengefasst hat, wir haben gesehen, dass das längere Bekenntniss des Epiphanius in jeder Beziehung mit der Schrift correspondirt und aus der Schrift hervorgewachsen ist, deren Schluss es bildet. Aber verhält es sich nun also, so kann kein Zweifel daran sein, dass es von Anfang bis zu Ende von Epiphanius herrührt, und dass folglich die *Ἑρμηνεια* eine Bearbeitung desselben ist. Dass Epiphanius ein Bekenntniss, welches offenbar in dem angeführten Ver-

hältniss zum Ancoratus steht, im Ganzen, ja wesentlich einem anderen Orte entnommen haben sollte, dass er zu einem solchen Bekenntniss eine fremde Grundlage in der Ausdehnung benutzt haben sollte, dass sein eigenes Produkt nicht viel mehr als eine Modifikation dieser Grundlage wurde, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

2. In dem längeren Bekenntniss des Epiphanius und in der 'Ερμηνεια εἰς το συμβολον wird, wie wir oben S. 14 f. gesehen haben, einigen Häresien widersprochen, die Epiphanius sehr eifrig bekämpft hat, und die speciell im Ancoratus von ihm bekämpft werden, während Athanasius, so viel wir wissen, nie gegen sie gestritten hat: nämlich die origenistische Ansicht von dem Auferstehungsleibe Christi und der Gläubigen, der Antidikomarianitismus und die Läugnung der Auferstehung von den Todten [57]). Auch dieser Umstand spricht stark dafür, dass das längere Taufsymbol des Epiphanius und nicht die 'Ερμηνεια Original ist. Der Verfasser des letzteren Bekenntnisses hat die antiorigenistischen und antidikomarianitischen Elemente des epiphanischen Symbols in sein Symbol herübergenommen.

3. Es kommen in beiden Symbolen Ausdrücke vor, die specifisch epiphanisch sind, oder die doch sehr häufig bei Epiphanius vorkommen, während sie sich bei Athanasius nirgends oder doch nur an sehr wenigen Orten finden, ein klarer Beweis dafür, dass das Bekenntniss des Epiphanius das Original ist.

Ich denke hier vornehmlich an den Ausdruck *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι in demselben Leibe*, gebraucht von der Identität des Leibes, mit dem Christus auferstand, zum Himmel fuhr und wiederkommen soll, und seines irdischen Leibes, und an den Ausdruck *ἀειπαρθενος* von Maria.

Dass der erstere Ausdruck ein für Epiphanius ganz eigenthümlicher, ein specifisch epiphanischer ist, erhellt aus den ob. S. 14 Anmerk. 16 angeführten Stellen. Bei Athanasius kommt er, meines Wissens, niemals vor. Der Verfasser der 'Ερμηνεια hat ihn offenbar aus dem längeren Bekenntniss des Epiphanius in sein Symbol aufgenommen.

[57]) Die origenistische Ansicht hätte allerdings sehr wohl von ihm bekämpft werden können, da sie besonders bei einem Theile der ägyptischen Mönche herrschte, aber wir wissen nicht, ob er sie bekämpft hat. Sein Blick war auf andern Punkte gerichtet.

ἈειπαρΘενος ist ein von Epiphanius häufig gebrauchtes Wort (s. die ob. S. 14 f. angef. Stellen). Dagegen kommt es bei Athanasius nur ein einziges Mal vor in den Worten *οὐκουν οἱ ἀρνουμενοι, ἐκ του πατρος εἰναι φυσει και ἰδιον αὐτου της οὐσιας τον υἱον, ἀρνεισΘωσαν και ἀληΘινην σαρκα ἀνΘρωπινην αὐτον εἰληφεναι ἐκ Μαριας της ἀειπαρΘενου* Or. 2 contr. Arian. n. 70, Opp. T. 1, P. 1 p. 538, und hier ist es nicht einmal kritisch sicher, denn Theodoret, der in seinem Eranistes Dial. II Inconfusus Opp. T. IV p. 136 die angeführte Stelle citirt, hat nur *παρΘενου*.

Ausser diesen beiden Ausdrücken finden sich in beiden Bekenntnissen auch noch andere Verbindungen und Ausdrücke, die, während sie oft bei Epiphanius vorkommen und mehr oder weniger epiphanisches Gepräge an sich tragen, in den athanasianischen Schriften nicht angetroffen werden. Hieher gehört die Verbindung *ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστι ἀνΘρωπος* bei Epiphanius, *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνΘρωποις* in der Ἑρμηνεια (s. die oben S. 11 angeführten Stellen), ferner der Ausdruck *πνευμα τελειον* bei Epiphanius, *τελειον* in der Ἑρμηνεια (s. Stellen wie *ἐν ὑποστασει δε τελειοτητος τελειος ὁ Πατηρ, τελειος ὁ Υἱος, τελειον το ἁγιον Πνευμα* Ancor. n. 7 und Panar. hæres. 74 n. 12, — *ὁμολογει — Πατερα τελειον, Υἱον τελειον, ἁγιον Πνευμα τελειον* in der „Expositio fidei catholicæ" n. 14, und vgl. das oben S. 48 Bemerkte), weiter der Ausdruck *ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων* bei Epiphanius, *ἡ καΘολικη μητηρ ἡμων* in der Ἑρμηνεια von der Kirche (s. Stellen, wie *τουτεστι της μητρος ἡμων της ἁγιας ἐκκλησιας* Ancor. n. 12 und *ὡς παντων ἡ αὐτη μητηρ ὑμων τε και ἡμων* Ancor. n. 119), endlich wohl auch der Ausdruck *τελειως γεννηΘεντα* von Christus (s. ob. S. 48).

Ueberhaupt trägt das längere Bekenntniss des Epiphanius durchweg das Gepräge des Geistes und der Sprache dieses Kirchenvaters (s. oben S. 15), während man, wie wir oben S. 46 ff. gesehen haben, keineswegs von der Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον sagen kann, dass ihr Geist und ihre Sprache athanasianisch seien.

Zu diesen drei Gründen kann noch hinzugefügt werden, dass es sich leichter erklären lässt, wie der Verfasser der Ἑρμηνεια das epiphanische *δε τον αὐτον ἐν σαρκι,* als wie Epiphanius die Worte

σταυρωθεντα, ταφεντα in der *Ἑρμηνεια* auslassen konnte, und dass es sich nicht leicht erklären lässt, wie Epiphanius, hätte er die *Ἑρμηνεια* benutzt, so scharfe dogmatische Ausdrücke, wie *οὐκ ἀλλοτριον του πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ* übergehen konnte. Auch *ἀφεσεως ἁμαρτιων* in der *Ἑρμηνεια* konnte wohl leichter von dem Verfasser dieses Bekenntnisses zu dem *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας* des Epiphanius hinzugefügt, als von diesem ausgelassen werden, wie denn auch das epiphanische *τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ὑμων γε και ἡμων* offenbar die einfachere Grundlage ist für die Worte *τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια* in der *Ἑρμηνεια* und das epiphanische *και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας* die einfachere Grundlage für *και πασαν αἱρεσιν, τουτεστι τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας* in der *Ἑρμηνεια.*

Ist aber so die Originalität auf Seiten des Epiphanius, und bildet sein Bekenntniss die Grundlage der *Ἑρμηνεια,* so kann diese nicht von Athanasius sein.

Es ist schon an und für sich höchst unwahrscheinlich, dass der grosse alexandrinische Kirchenlehrer ein fremdes Bekenntniss bearbeitet haben sollte, auch wenn der Verfasser dieses Bekenntnisses der hochangesehene Epiphanius war.

Was es aber unmöglich macht, dass die in der *Ἑρμηνεια* vorliegende Bearbeitung des längeren epiphanischen Bekenntnisses von Athanasius herrührt, ist der Umstand, dass dieses Bekenntniss erst (kurz) nach seinem Tode von Epiphanius verfasst worden ist.

Wir haben oben S. 15 f. gesehen, dass das längere Bekenntniss des Epiphanius höchst wahrscheinlich oder vielmehr so gut wie gewiss gleichzeitig mit dem Ancoratus entstanden ist. Nun entstand aber nicht nur diese Schrift frühestens in dem Todesjahre des Athanasius, dem Jahre 373 [58]), sondern es lässt sich auch darthun, dass sie geradezu nach dem Tode des Athanasius geschrieben ist. Folglich fällt auch die Abfassung der *Ἑρμηνεια* nach seinem Tode.

[58]) Athanasius starb den 2ten Mai 373. S. Larsow „Die Festbriefe des heiligen Athanasius" S. 46.

Dass der Ancoratus frühestens im Todesjahre des Athanasius oder dem Jahre 373 entstanden ist, erhellt zuvörderst aus den Worten, mit denen Epiphanius sein längeres Bekenntniss einleitet: Ἐπειδη δε ἐν τῃ ἡμετερᾳ γενεᾳ ἐνεκυψαν ἀλλαι τινες αἱρεσεις ἀλλεπαλληλοι, τουτεστι ἀπο χρονου Βαλεντινιανου και Οὐαλεντος, των βασιλεων, κατα το δεκατον αὐτων της βασιλειας ἐτος, και παλιν κατα το ἑκτον ἐτος Γρατιανου, τουτεστιν ἐν τῳ ἐννενηκοστῳ ἐτει Διοκλητιανου του τυραννου, τουτου χαριν ὑμεις τε και ἡμεις — οὑτως λεγομεν, μαλιστα τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν, ἱνα ἐπαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως· Πιστευομεν κ. τ. λ. Nach diesen Worten hat nämlich Epiphanius in dem zehnten Jahre des Valentinian und Valens, in dem sechsten des Gratian und in dem neunzigsten der diokletianischen Aera sowohl seinen Ancoratus geschrieben als die an dessen Schlusse stehenden zwei Bekenntnisse den Syedranern mitgetheilt. Nun bestiegen aber Valentinian und Valens den Thron im Jahre 364, ward Gratian im Jahre 367 von seinem Vater Valentinian zum Augustus ernannt (s. Ammian. Marcell. l. XXVI c. 6 und Zos. l. IV c. 12), und war Diocletian im Jahre 284 zur Regierung gekommen. Hieraus ergiebt sich, dass das zehnte Jahr des Valentinian und Valens, das sechste des Gratian [59]) und das neunzigste der diokletianischen Aera das Jahr 373 oder 374 nach Christi Geburt ist, und dass also die Abfassung des Ancoratus in eins von diesen beiden Jahren fallen muss.

Dasselbe erhellt ferner auch aus dem Schlusse von Ancor. n. 60, indem es hier heisst: το γαρ ἐτος τουτο (dieses Jahr, d. h. das Jahr, in dem wir jetzt stehen, und ich schreibe) ἐστιν ἐνενηκοστον Διοκλητιανου, Οὐαλεντινιανου και Οὐαλεντος ί, Γρατιανου δε ἐτος ϛ́.

Dass der Ancoratus nach dem Tode des Athanasius verfasst sein muss, folgt daraus, dass in dem ersten der beiden Briefe, welche den Ancoratus hervorgerufen haben, und auf die er eigentlich eine Antwort ist, dem Briefe der syedranischen Presbyter Tarsinus und Matidius,

[59]) Eigentlich das siebente oder achte. Die Differenz lässt sich wohl daraus erklären, dass Epiphanius an die sechs vollen Jahren der Regierung Valentinians dachte, die Gratian zu der Zeit, als der Kirchenvater schrieb, mit seinem Vater zusammen regiert hatte.

Athanasius als ὁ μνημης ἀξιος και μακαριτης der der *Erinderung Würdige und Seelige* bezeichnet wird (και πολλοι των δοκουντων ἀπατασθαι ἐπανεῤῥωσθησαν χαριτι κυριου δια τε γραμματος του μνημης ἀξιου και μακαριτου ἐπισκοπου Ἀθανασιου, Ep. Opp. T. II p. 2 ed. Pet.)[60]).

IV.

Bildet nicht die ῾Ερμηνεια εἰς το συμβολον die Grundlage für das längere Taufbekenntniss des Epiphanius, sondern umgekehrt dieses Taufbekenntniss die Grundlage für die ῾Ερμηνεια, so muss dieses Symbol als eine freie Bearbeitung des epiphanischen Werkes, eine Modification und zum Theil eine Verkürzung und Simplification desselben betrachtet werden.

Der Verfasser der ῾Ερμηνεια hat sein Original vor Allem in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels stark verkürzt und bedeutend simplificirt, indem er alle weitläufigen Zusätze und Erklärungen des epiphanischen Symbols von οὐκ ἀπο σπερματος ἀνδρος an bis ὁ αὐτος βασιλευς ausgelassen hat. Ausserdem hat er in dem Theile des zweiten Gliedes, den er beibehalten hat, mehrere Veränderungen vorgenommen. Epiphanius hatte die zwei nicänischen Textworte σαρ-

[60]) Dass der Ancoratus im Jahre 373 oder 374 geschrieben ist, erfahren wir auch noch, wenn wir mit einander combiniren 1) den Umstand, dass Mattidius und Tarsinus in ihrem Briefe den Athanasius als τον μνημης ἀξιον και μακαριτην bezeichnen, 2) die Angabe, dass Epiphanius sein Panarion im achten Jahre des Valentinian und Valens zu schreiben anfing (Panar. Prooem. n. 2), 3) die Aeusserung, dass er im dreizehnten des Valens, im neunten des Gratian und im ersten des jüngeren Valentinian mit hæres. 66 beschäftigt war (Panar. hæres. 66 n. 20), 4) die Angabe, dass der Ancoratus zu der Zeit, als ihn hæres. 69 beschäftigte, schon geschrieben war (Panar. hæres. 69 n. 27) und endlieh 5) die Hindeutung auf das Verzeichniss über alle Ketzereien in Ancor. n. 13, die wir in dem Briefe finden, worin die Presbyter und Archimandriten Acacius und Paulus den Epiphanius auffordern das Panarion zu verfassen, einem Briefe, der nach seiner Ueberschrift in Valentinians und Valens's zwölften, Gratians achten und dem zweiundneunzigsten Jahre der diokletianischen Ära (375) verfasst ist, aber nach Pan. Prooem. n. 2 schon ein Jahr zuvor (374) geschrieben sein muss. Der Brief steht in Petavius's Ausgabe der Werke des Epiphanius vor dem Panarion und die Hindeutung auf Ancor. 13 lautet: ἠκουσαμεν γαρ ἐπικληθεντα ὀνοματα ὑπο της σης τιμιοτητος τοις αἱρεσεσιν.

κωϑεντα und *ἐνανϑρωπησαντα* jedes für sich ausgelegt, erst jenes, dann dieses, der Verfasser der *Ἑρμηνεια* hat dagegen das, was er von seinem Original beibehalten hat, zu beiden Worten hinzugefügt, indem er sie in Uebereinstimmung mit dem nicänischen Text unmittelbar auf einander hat folgen lassen (*κατελϑοντα, σαρκωϑεντα, ἐνανϑρωπησαντα*). Ferner hat er die epiphanischen Worte *της ἁγιας* und *τελειον ἀνϑρωπον* ausgelassen, *ψυχην και σωμα και νουν* dadurch in bessere Ordnung gebracht, dass er *σωμα* vor *ψυχην* setzte, das für Epiphanius characteristische *εἴ τι ἐστιν ἀνϑρωπος* (s. ob. S. 11) in das gewöhnlichere *ὅσα ἐστιν ἀνϑρωποις* verändert und *λαβοντα* durch *ἐσχηκοτα* erstattet. Endlich hat er in *ἀληϑινως κὰι οὐ δοκησει* ein neues bei Epiphanius nicht hervortretendes Moment hinzugefügt. — In dem dritten Gliede des zweiten Artikels fiel *δε τον αὐτον* für ihn weg (s. ob. S. 32) und hat er das antiapollinaristische *ἐν σαρκι* des Epiphanius übergangen [61]) und es durch das aus dem Taufbekenntnisse seiner Kirche aufgenommene und mit *παϑοντα* durch *τουτεστι* verbundene *σταυρωϑεντα,* zu dem er aus derselben Quelle noch *ταφεντα* hinzugefügt hat, erstattet. — In dem vierten Gliede desselben Artikels hat er zu *ἀναστατα* die sowohl dem nicänischen Text als dem allgemeinen kirchlichen Taufbekenntniss angehörigen Worte *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* hinzugefügt, wodurch *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* von *ἀναστατα* losgerissen ward, was keineswegs eine Verbesserung seines Originals war. — In dem ersten

[61]) Die Auslassung von *ἐν σαρκι* hat wohl ihren Grund darin, dass er glaubte, die antiapollinaristischen Zusätze zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels seien hinlänglich sich vor dem Einschleichen des Apollinarismus in die Kirche zu schützen. — Wir wollen hier noch die zu S. 14 gehörende Bemerkung machen, dass der Zusatz *ἐν σαρκι* auch ein antiarianischer sein kann, da die Arianer lehrten, dass Christus nach seiner göttlichen oder vielmehr seiner höheren Natur, die ja nach ihnen ein Geschöpf und darum *παϑητος*, „passibilis" war, gelitten habe. Wir müssen jedoch den Zusatz für einen antiapollinaristischen halten, da Epiphanius's Absicht mit seinem längeren Bekenntniss ja nur die war, das schon antiarianische Nicänum gegen die neuesten Häresien und insbesondere die vornehmste unter ihnen, den Apollinarismus, auszulegen. Epiphanius hat, was den Arianismus angeht, offenbar nur die antiarianischen Bestimmungen des Nicänums wiederholt, indem dieselben hinlänglich waren ihn zu widerlegen und aus der Kirche auszuschliessen und ihm dazu ausreichend erscheinen mussten. Doch ist es wohl möglich, wenn auch nicht nöthig, dass er bei *ἐν σαρκι* auch an den Arianismus gedacht hat.

Gliede des dritten Artikels hat er sein Original mit grosser Freiheit behandelt. Erstens hat er mit den dogmatischen Bestimmungen über den heiligen Geist begonnen und darauf die historischen Aussagen über ihn folgen lassen, während Epiphanius die umgekehrte Ordnung beobachtet hatte (s. oben S. 5 f. Anm.). Die Veränderung hat wohl ihren Grund darin, dass jene Bestimmungen für ihn so wichtig waren, dass er sie vor Allem geben musste. Mit dieser Veränderung war nun die andere verbunden, dass er Beides, die dogmatischen Bestimmungen und die historischen Aussagen, an die Textworte (*Και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον*) knüpfte, während Epiphanius nur die historischen Aussagen an den Text geknüpft (*Και εἰς το ἁγιον πνευμα πιστευομεν*), die dogmatischen Bestimmungen aber mit den den Text „mutatis mutandis" wideraufnehmenden Worten *οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ, ὁτι ἐστι* — eingeleitet hatte. Weiter hat er auch zum Theil antipneumatomachische Bestimmungen aufgenommen, die noch bestimmter und schärfer als die des Originals sind, nämlich die Bestimmungen *το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ*, wogegen er die Bestimmungen des Originals *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον και πιστευομενον* ausgelassen hat, indem sie ihm wohl durch jene strengen, scharfen Bestimmungen vollkommen erstattet, und darum überflüssig zu sein schienen. Endlich hat er auch die dogmatischen Bestimmungen *πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου*, die ihn wohl ebenfalls überflüssig zu sein dünkten, weggelassen und sich ausserdem noch mehrere kleine Veränderungen sowohl in den dogmatischen Bestimmungen als in den historischen Aussagen erlaubt. — In den übrigen Gliedern des dritten Artikels hat er ebenfalls Eins und das Andere verändert. In dem zweiten hat er (nach dem Taufbekenntniss seiner Kirche?) die Einheit der Kirche noch schärfer hervorgehoben (*εἰς μιαν μονην*), als Epiphanius dies gethan (*εἰς μιαν*) und ausserdem gleichsam mit dem Finger auf die vor Augen stehende historisch-katholische Kirche als auf einen Gegenstand des Glaubens hingedeutet (*εἰς μιαν μονην ταυτην*). In dem dritten Gliede hat er (nach dem Taufbekenntnisse seiner Kirche?) das *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας* des Originals mit dem auf Marc. 1, 3. Luc. 3, 32 und Act. 2, 38 zurückgehenden *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* completirt. Epiphanius's ein Glied mit *ἀναστασιν νεκρων* ausmachenden

Worte *και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων* har er zu einem eigenen selbstständigen Gliede gemacht (*εἰς κρισιν κ. τ. λ.*) und ausserdem *δικαιαν* mit *αἰωνιον* vertauscht. Endlich die beiden letzten Glieder des Originals *και εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς ζωην αἰωνιον* hat er in eins oder in ein Doppelglied verwandelt (*εἰς βασιλειαν οὐρανων και ζωην αἰωνιον*). — Auch die Anathematismen, womit das Original schliesst, hat er in mehreren Punkten verändert. So hat er das *ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος ἠ το πνευμα το ἁγιον* in das etwas breitere *ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος, ἠ ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν το πνευμα το ἁγιον* verwandelt und die Worte *τρεπτον και ἀλλοιωτον*, die bei Epiphanius vor *τον υἱον του θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον* vorangehen, nach diesen Worte gesetzt [62]), so hat er ferner das einfache *τουτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη κ. τ. λ.* in *τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη κ. τ. λ.* verwandelt, das sehr unpassende epiphanische *ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων* in das passende *μητηρ ἡμων* verändert und die Worte *ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ — ἡμων* in *ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια* zusammengezogen; so hat er endlich das epiphanische *παλιν* vor *ἀναθεματιζομεν* ausgelassen, das epiphanische *τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν νεκρων* durch *παντας* (*παντας τους κ. τ. λ.*) verstärkt, den Gedanken angedeutet, dass die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* gegen eine jede Häresie gerichtet sei und sie ausschliesse, indem er das epiphanische *και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης πιστεως οὐσας* in *και πασαν αἱρεσιν, τουτεστι τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως* veränderte, und scharf hervorgehoben, dass sein Glaubensbekenntniss den Glauben der Kirche, der heiligen und alleinigen katholischen Kirche enthalte [63]),

[62]) Ich habe ob. S 3 *ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας* mit den Worten *φασκοντας εἰναι τον υἱον του θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον* verbunden und darum nicht vor *φασκοντας*, sondern vor *τρεπτον* ein Komma gesetzt. Es ist aber doch besser jene Worte mit dem Vorangehenden zu verbinden (*Τους δε λεγοντας — ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο ἠ ἐξ ἑτερας κ. τ. λ.*) und in Uebereinstimmung hiemit das Komma vor *φασκοντας* und nicht vor *τρεπτον* zu setzen. Für diese Auffassung und Interpunktion spricht der Text des Epiphanius, und bei der oben angenommenen folgt das *τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον* etwas schleppend nach.

[63]) Die Worte *της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας* correspondiren offenbar mit den Worten *και εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην — ἐκκλησιαν*.

indem er das epiphanische τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας mit τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας verwandelte.

Aber welche Absicht hat nun der Verfasser der ῾Ερμηνεια mit dieser seiner Bearbeitung des längeren epiphanischen Bekenntnisses verbunden?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zuerst die andere beantworten, in welcher Absicht Epiphanius selbst sein längeres Bekenntniss verfasst habe.

Die Antwort auf diese letztere Frage ergiebt sich aus den Worten, mit denen der cyprische Kirchenvater dieses Bekenntniss einleitet: Ἐπειδη δε ἐν τῃ ἡμετερᾳ γενεᾳ ἐνεκυψαν ἀλλαι τινες αἱρεσεις ἀλλεπαλληλοι, τουτεστιν ἀπο χρονου Βαλεντινιανου και Οὐαλεντος, των βασιλεων, κατα το δεκατον αὐτων της βασιλειας ἐτος — τουτου χαριν ὑμεις τε και ἡμεις και παντες οἱ ὀρθοδοξοι ἐπισκοποι προς τας ἀνακυψασας αἱρεσεις — οὑτως λεγομεν, μαλιστα τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν, ἱνα ἐπαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως. Aus diesen Worten erhellt nämlich, dass Epiphanius sein längeres Taufbekenntniss vorzüglich für den Gebrauch bei der Taufe solcher Katechumenen verfasst haben muss, die früher Anhänger einer der in ihm speciell bekämpften neuesten Häresien und also namentlich Anhänger des Apollinarismus [64]) gewesen waren, oder die doch in dem Verdachte stehen konnten Anhänger einer dieser Häresien zu sein, während der Kirchenvater bei der Taufe aller übrigen Katechumenen das von ihm den Syedranern mitgetheilte kürzere Bekenntniss („mutatis mutandis" das nachmalige Nicäno-Constantinopolitanum) angewendet wissen wollte [65]). Ausserdem sollte jenes Bekenntniss

[64]) Dieser war damals schon ziemlich ausgebreitet, besonders in Epiphanius's Nähe (Antiochia war sein Hauptsitz und Hauptausgangspunkt).

[65]) Dass zu Epiphanius's Zeit Einer, der zur katholischen Taufe kam, wirklich von den Häresien angesteckt sein konnte, gegen welche dieser Kirchenvater sein längeres Bekenntniss gerichtet hat, ist durchaus nichts Undenkbares. Damals pflegten ja, wie bekannt, viele Erwachsene, die in die christliche Kirche eintreten wollten, jahrelang auf einer der ersten von den drei Stufen stehen zu bleiben, aus denen der Katechumenat seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts bestand, und ihre Taufe auf eine spätere Zeit oder gar auf das Ende ihres Lebens zu verschieben. Und

nach den Worten *μαλιστα δε τοις τῳ ἁγιῳ λουτρῳ προσιουσιν* jedoch auch noch in anderen Fällen gebraucht werden, nämlich wohl,

ebenso liessen damals, wie gleichfalls bekannt, viele Aeltern ihre Kinder eine sehr lange Zeit in einer der beiden ersten Katechumenatsclassen verbleiben, indem sie die Taufe derselben bis dahin verschoben, wo sie mit einer grösseren Altersreife eine grössere Ruhe und Festigkeit erlangt haben würden; oder auch sie liessen dieselben aus religiöser Gleichgiltigkeit nicht taufen. Ein hervorragendes Beispiel der ersten Art von Katechumenen ist Constantin der Grosse, der anderen der heilige Augustin (s. Confess. 1, 11). Viele Katechumenen der ersten Art, welche ebensowohl wie die der anderen Art und alle Katechumenen überhaupt nach dem Sprachgebrauche der Zeit schon als Christen bezeichnet wurden, indem man dieses Wort in weiterer, uneigentlicher Bedeutung brauchte, konnten nun, da sie Privatunterricht im Christenthum zu empfangen pflegten, und bei diesem ein lebendiges Interesse für und auch ein gewisses Verständniss von der christlichen Lehre und speciell ein lebendiges Interesse für und ein gewisses Verständniss von den Stücken des christlichen Glaubens, um welche sich die damaligen Lehrstreitigkeiten drehten, gewinnen konnten, Schüler der Häretiker werden, gegen die Epiphanius sein längeres Bekenntniss richtete, oder in anderer Weise in Berührung mit denselben kommen, und dadurch ihre Meinungen annehmen, oder doch einen Neigung zu diesen bekommen, sich aber dann später zur Taufe in der orthodoxen katholischen Kirchen melden. Und in ähnlicher Weise konnte es mit den jungen Katechumenen gehen, deren Taufe von ihren Ältern verschoben ward, ja es musste sogar so mit ihnen gehen, wenn ihre Aeltern selbst Anhänger jener Häretiker waren oder wurden und später zur katholischen Kirche über- oder zurücktraten. Und auch mit solchen Katechumenen, die ihre Taufe nicht selbst aufschoben, oder deren Taufe nicht von ihren Aeltern aufgeschoben ward, konnte dasselbe der Fall sein, da der Katechumenat damals, wie bekannt, oft sehr lange dauerte. Sie konnten zuerst Katechumenen jener Häretiker sein und sich dann zur katholischen Kirche wenden und die Taufe in ihr begehren, oder als katholische Katechumenen mit ihnen in Berührung kommen und mehr oder weniger von ihrer Häresie angesteckt werden, aber gleichwohl in der katholischen Kirche getauft werden wollen, oder endlich ihre Aeltern konnten zu einer jener häretischen Parteien gehören und sie ihr deshalb zum Unterricht übergeben, aber während der Zeit des Unterrichts sich zur katholischen Kirche wenden und sie in Folge hievon zum Unterricht in dieser Kirche übergehen lassen. In allen diesen Fällen, den vorletzten ausgenommen, konnte die katholische Kirche sich zwar schon durch neuen Unterricht sichern, aber doch wenigstens unter gewissen Umständen, um ganz sicher zu sein, es für nöthig halten, die Ablegung eines Taufbekenntnisses zu fordern, worin specielle Bestimmungen gegen jene Häretiker aufgenommen waren. Dass Epiphanius gemeint haben sollte, dass das längere Bekenntniss auch bei der Wiedertaufe Solcher gebraucht werden sollte, die von Apollinaristen getauft wor-

wenn Solche, welche die Taufe bei den häretischen Parteien empfangen hatten, gegen die dasselbe speciell gerichtet ist, zur katholischen Kirche übergehen wollten, und wenn Solche, welche wegen ihrer Neigung zu den in ihm bekämpften Häresien aus ihr ausgeschlossen waren, wieder in dieselbe aufgenommen zu werden begehrten [66]).

Verhält es sich nun also, so muss der Verfasser der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* dieselbe wesentlich zu eben dem Gebrauche bestimmt haben, zu welchem ihr Original von dessen Verfasser bestimmt worden war, und so hat er dieses Original in der Absicht bearbeitet, es zu dem Gebrauche, für den es bestimmt war, theils geschickt, theils noch geschickter zu machen, indem es ihm schien, als ob dasselbe theils zu diesem Gebrauche ungeschickt oder doch weniger geschickt sei, theils sich zu ihm doch noch geschickter machen liesse.

Ungeschickt oder doch weniger geschickt für seine Bestimmung schien ihm das epiphanische Bekenntniss vor Allem dadurch zu sein, dass die antiapollinaristischen Zusätze zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels in ihm so weitläufig und verwickelt waren und an einer Stelle sogar ein subjektives, rhetorisches Gepräge trugen, indem sich

den waren, lässt sich nicht annehmen, da er kaum gefordert haben wird, dass solche Getaufte von Neuem getauft werden sollten. Wenigstens wurde dies vom Concil zu Constantinopel im Jahre 381 in dessen siebenten Canon verboten.

Was den Umstand anbetrifft, dass die Katechumenen Christen (*Χριστιανοι*, „Christiani") genannt wurden, so erhielten sie diesen Namen bekanntlich durch die „signatio" oder „manuum impositio", den ersten liturgischen Act des Katechumenats, der deshalb auch als *Χριστιανον ποιειν*, „Christianum facere" bezeichnet ward.

[66]) Jene sollten es vor ihrem Uebergang zur katholischen Kirche ablegen, entweder weil das Taufbekenntniss, dass sie bei den Häretikeren abgelegt hatten, etwas Häretisches enthielt, oder doch weil man argwöhnte, es habe Dergleichen enthalten, oder weil man es überhaupt passend fand, dass sie das ganze Taufbekenntniss wiederholten. Diese sollten in ihm ihr Taufbekenntniss in dem rechten, orthodoxen Sinne wiederholen.

Wir können übrigens zu den Täuflingen und Getauften, welche das zweite, längere Bekenntniss des Epiphanius ablegen sollten, auch die rechnen, die bisher Pneumatomachen gewesen waren, da dieses Bekenntniss dem Pneumatomachismus noch schärfer widerspricht als das erstere kürzere und ein Anathema über die Pneumatomachen ausspricht.

Epiphanius hier seinem Affecte überlassen hatte [67]). Diesem Mangel wollte der Verfasser der Ἑρμηνεια dadurch abhelfen, dass er alles Ueberflüssige und mit dem Character eines kirchlichen Bekenntnisses Unvereinbare wegschnitt. Und er hat diesem Mangel wirklich sehr glücklich abgeholfen. Das zweite Glied des zweiten Artikels hat bei ihm die Kürze, Präcision, Haltung und Objectivität gewonnen, die ein kirchliches Bekenntniss haben muss. Sodann erschien ihm auch das ὑμων τε και und ἀναθεματιζει ἡ καθολικη ἐκκλησια in den Schlussworten seines Originals als für ein Bekenntniss und insbesondere Taufbekenntniss unpassend, und liess er daher das Erstere, worin Epiphanius aus dem Bekenntniss gefallen und in die Anrede an die Syedraner gerathen war, ganz weg, indem er für ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια, ἡ μητηρ ὑμων τε και ἡμων die Worte ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και καθολικη ἐκκλησια setzte, und verwandelte er das letztere in τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη κ. τ. λ. — Noch geschickter zu dem Gebrauche, zu dem es sein Urheber bestimmt hatte, schien ihm das Bekenntniss des Epiphanius zuvörderst durch Schärfung seiner antipneumatomachischen Bestimmungen gemacht werden zu können. Zu dem Ende ersetzte er das ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον και πιστευομενον desselben durch sein το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ, indem er zugleich die dogmatischen Bestimmungen über den heiligen Geist den historischen voranstellte [68]) und sie kürzer fasste und besser ordnete, als dies Epiphanius gethan [69]). Ebenso schien ihm sein Original im Artikel von der Kirche und am Schlusse des Anathematismus durch eine grössere

[67]) Ich denke hier an die Worte, womit das zweite Glied des zweiten Artikels in dem epiphanischen Bekenntnisse schliesst: εἱς γαρ ἐστι κυριος Ἰησους Χριστος και οὐ δυ〉, ὁ αὐτος θεος, ὁ αὐτος κυριος, ὁ αὐτος βασιλευς.

[68]) Wohl, wie schon oben gesagt, in antihäretischem Eifer. Doch kann ihn auch der Gedanke, dass die metaphysischen Bestimmungen über den heiligen Geist den historischen naturgemäss vorangehen müssten, geleitet haben. Möglich auch, das Beides die Voranstellung jener vor diesen bewirkt hat.

[69]) Vgl. nur die beiden Bekenntnisse. Das erste Glied des dritten Artikels in der Ἑρμηνεια verhält sich ähnlich zu demselben Gliede im Bekenntniss des Epiphanius, wie sich das zweite Glied des zweiten Artikels dort zu diesem Gliede hier verhält.

antihäretische Schärfe seinem Zwecke noch entsprechender gemacht werden zu können, und veränderte er es demgemäss an diesen Stellen (s. ob. S. 61 f.). Endlich schien es ihm, als sei es auch noch in einigen anderen Punkten der Verbesserung fähig, und veränderte er es daher in ihnen, ohne dass doch alle diese Veränderungen Verbesserungen genannt werden könnten. Als eine Verbesserung kann es bezeichnet werden, dass er den Zusatz *ἐν σαρκι* zum dritten Gliede des zweiten Artikels durch *τουτεστι σταυρωθεντα, ταφεντα* ersetzt, denn dadurch hat das Bekenntnis des Epiphanius mehr den Character eines kirchlichen Taufbekenntnisses erhalten. Ebenso können wir den Zusatz *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* in dritten Gliede des dritten Artikels als eine Verbesserung ansehen. Dagegen ist es kaum eine solche zu nennen, dass er zu *ἀναστα̣ντα* das bei Epiphanius fehlende *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* hinzugefügt, indem er dadurch *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* von *ἀναστα̣ντα* losgerissen hat, ungeachtet doch die Behauptung der Origenisten gerade dahin ging, dass der Auferstehungsleib Christi ein von seinem irdischen verschiedener gewesen, und es deshalb vor Allem wichtig war diesem Irrthum zu widersprechen. Der Verfasser der *῾Ερμηνεια* hat entweder die Absicht des Epiphanius mit dem Zusatze *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* nicht recht verstanden, oder er hat das antiorigenistische Interesse dem geopfert, das vierte Glied des zweiten Artikels so auszudrücken, wie es im Nicänum und allgemeinen kirchlichen Taufbekenntniss lautete, oder endlich es ist Beides der Fall gewesen.

Der Verfasser der *῾Ερμηνεια* konnte sich übrigens um so leichter und sicherer eine freiere Behandlung des epiphanischen Bekenntnisses erlauben, als Epiphanius selbst theils dadurch, dass er in den Einleitungsworten zu ihm nicht, wie in den Einleitungsworten zu dem kürzeren Bekenntniss, sagt, dass die Baptizomenen es Wort für Wort hersagen sollten [70]), theils wohl auch dadurch, dass er am Schlusse desselben in die Anrede an die Syedraner fällt [71]), nicht undeutlich zu verstehen gegeben hatte, dass es nicht gerade seine Meinung sei, dass es ganz wörtlich abgelegt werden sollte, sondern dass er in demselben nur mehr

[70]) In den Einleitungzworten zu dem kürzeren Bekenntnisse heisst es *διδασκειν — ῥητως — το λεγειν*, in der Einleitung zum längeren dagegen bloss *ἱνα ἐκαγγελλωσι και λεγωσιν οὑτως.*

[71]) *῾Η μητηρ ὑμων τε και ἡμων.*

ein Formular geben wolle, an das man sich in gewissen Fällen im Wesentlichen halten sollte.

Dass der Verfasser der Ἑρμηνεια diese seine Bearbeitung des längeren epiphanischen Bekenntnisses im Ganzen zu demselben Gebrauche bestimmte, zu dem Epiphanius das Original bestimmt hatte, lässt sich vernünftigerweise nicht bezweifeln[72]). Hätte er es nicht gethan, so müsste ja sein Vornehmen ein blosses, müssiges Spiel gewesen sein. Dass es aber keinesweges ein solches gewesen ist, sondern dass er mit seiner Bearbeitung einen sehr ernsten praktischen Zweck verfolgt hat, erhellt aus dem Character der Veränderungen, die er mit dem Original vorgenommen hat.

Kurz: Epiphanius hatte gewollt, dass sein längeres Bekenntniss bei der Taufe solcher Katechumenen, die früher vom Apollinarismus, Pneumatomachismus und Origenismus mehr oder weniger inficirt gewesen waren, sowie bei der Aufnahme oder Wiederaufnahme getaufter Apollinaristen, Pneumatomachen und Origenisten in die katholische Kirche gebraucht werden sollte, oder vielmehr er hatte vorausgesetzt, dass es bei solchen Gelegenheiten gebraucht werden würde[73]). Der Verfasser der Ἑρμηνεια wollte nun an seinem Theile dem Willen und der Voraussetzung des so ehrwürdigen und so ausserordentlich hoch angesehenen Kirchenlehrers nachkommen. Da er nun aber fand, dass das Bekenntniss des Epiphanius in einzelnen Beziehungen zu dem Gebrauche, zu dem sein Urheber es bestimmt hatte, ungeschickt oder doch weniger geschickt war und in anderen sich wenigstens noch geschickter dazu machen liess, und da er zudem sah, dass der cyprische Kirchenvater nicht gefordert hatte, dass sein Bekenntniss wörtlich gebraucht werden sollte, sondern vielmehr angedeutet hatte, dass er es als ein Formular betrachtet wissen wollte, das nur im Wesentlichen sollte gebraucht

72) Nur das kann nach dem ob. S. 67 Bemerkten zweifelhaft sein, ob er sie auch für Täuflinge, die früher origenistischen Ansichten von Christi und der Gläubigen Auferstehungsleib gehabt hatten, und für getaufte Origenisten bestimmt hat. Dagegen hat er es sicher für früher antipneumatomachische Katechumenen und getaufte Antipneumatomachen bestimmt.

73) Dies folgt aus der Art, wie er sich in den Einleitungsworten zu ihm ausdrückt (ὑμεις τε και ἡμεις και παντες οἱ ὀρθοδοξοι ἐπισκοποι και συλληβδην πασα ἡ καθολικη ἐκκλησια — οὑτως λεγομεν κ. τ. λ.

werden: so unterwarf er es einer freien Bearbeitung, mit der er bezweckte es zu seiner Bestimmung geschickter zu machen, ein Zweck, von dem man sagen muss, das er ihn auch wirklich erreicht habe.

Die *'Ερμηνεια εἰς το συμβολον* steht zu dem längeren Taufbekenntnisse des Epiphanius in einem ähnlichen Verhältnisse, wie das Nicæno-Constantinopolitanum zum kürzeren.

Dass die *'Ερμηνεια* wirklich bei den Gelegenheiten gebraucht wurde, für die ihr Gebrauch bestimmt war, wissen wir zwar nicht, ist aber nicht unwahrscheinlich, da ihr Verfasser doch wohl ein Bischof gewesen ist, der mit ihrer Abfassung die Absicht hatte das längere epiphanische Bekenntniss „mutatis mutandis“ in seine Kirche und Diöcese einzuführen [74]).

Wann und wo hat aber der Verfasser der *'Ερμηνεια* gelebt?

Wäre die Ueberschrift der *'Ερμηνεια* von ihrem Verfasser, so müssten wir auf die erste Frage antworten: Nicht vor der Zeit gegen das ephesinische Concil hin, indem er das Wort *συμβολον* vom Nicänum gebraucht (s. ob. S. 24 f. Not. 28). Aber wir können nicht annehmen, dass die *'Ερμηνεια* und ihre Ueberschrift von einem und demselben Verfasser sind, ungeachtet der Umstand, dass die Bezeichnung *'Ερμηνεια εἰς το συμβολον* so treffend ist, für diese Annahme sprechen könnte. Wir müssten nämlich da annehmen, dass es die Absicht des Verfassers der *'Ερμηνεια* gewesen Athanasius sein Werk unterzuschieben um ihm ein grösseres Ansehn zu verschaffen. Aber dies ist unwahrscheinlich und um so unwahrscheinlicher, als die *'Ερμηνεια* schon durch ihr Verhältniss zu dem längeren Bekenntniss des Epiphanius Ansehen genug besitzen musste. Dazu kommt, dass es sich weniger gut erklären lässt, dass ein Symbol, wie die *'Ερμηνεια εἰς το συμβολον*, erst gegen die Zeit des ephesinischen Concils entstanden sein sollte. Damals hatten nämlich der Pneumatomachismus und Apollinarismus nicht mehr eine solche Kraft und Bedeutung, und stand die Kirche nicht mehr in einem so heftigen Kampf gegen sie, dass Jemand so leicht hätte darauf fallen können aus Epiphanius's längerem antipneumatomachischen und antiapollinaristischen Bekenntniss durch Bearbeitung ein neues Symbol zu

[74]) Möglich auch, dass die *'Ερμηνεια* von einem oder dem anderen Kleriker verfasst ist, den ein oder der andere Bischof beauftragt hatte, das längere epiphanische Bekenntniss zum Gebrauch seiner Kirche und Diöcese zu bearbeiten.

machen, was geschickter war zu verhindern, dass sich Pneumatomachen und Apollinaristen in die Kirche einschlichen, als sein Original [75]). Die *Ἑρμηνεια* scheint vielmehr nicht sehr lange nach dem epiphanischen Bekenntniss um die Zeit des constantinopolitanischen Concils [76]) oder doch jedenfalls gegen den Schluss des vierten Jahrhunderts entstanden zu sein, und ihre Ueberschrift scheint von einem späteren Abschreiber herzurühren, der, unbekannt mit dem längeren Bekenntniss des Epiphanius, die Abfassung eines Symbols, das offenbar speciell gegen den Apollinarismus und Pneumatomachismus gerichtet war, dem grossen alexandrinischen Kirchenvater, der so eifrig und glücklich gegen diese beiden Häresien gestritten hatte, zuschreiben zu müssen glaubte [77]).

Was die Frage betrifft, wo der Verfasser der *Ἑρμηνεια* gelebt hat, so sind wir geneigt sie mit: in Aegypten zu beantworten. Für diese Antwort spricht nämlich, dass wir die *Ἑρμηνεια* im Cod. Vat. mitten unter den Schriften Cyrills von Alexandrien finden, dass sie in ihrer Ueberschrift Athanasius von Alexandrien zugeschrieben worden

[75]) Ganz undenkbar ist jedoch die Entstehung der *Ἑρμηνεια* gegen die Zeit des ephesinischen Concils hin keineswegs. S. Schröckh, Kirchengesch. B. 6 S. 196 f. und B. 13 S. 272 f.

[76]) Damals bekämpfte nämlich die Kirche beide Häresien noch auf das Eifrigste, wie man aus dem constantinopolitanischen Symbol, aus des Gregorius von Nazianz zwischen 380 und 387 verfassten Oratt. 37 und 44, aus desselben Kirchenvaters im Jahre 388 geschriebenen Briefen an Nectarius und aus eben desselben in das Jahr 381 fallenden zwei Briefen an den Presbyter Cledonius, sowie auch aus des Kaiser Theodosius vielen Gesetzen gegen sie ersehen kann. S. Schröckh an den in der vorangehenden Anmerk. angef. Stt. Doch wurden beide noch am Schlusse des Jahrhunderts und am Anfange des fünften bekämpft, wie des Arcadius's Gesetz gegen die Apollinaristen vom Jahre 397, des Chrysostomus Brief an den Mönch Cäsarius und Gelasius von Cyzikus's „Historia concilii Nicæni" zeigen.

[77]) Könnte man annehmen, dass ein späterer Abschreiber den letzten Theil der Ueberschrift: *Ερμηνεια εἰς το συμβολον* vorgefunden und zu ihm den ersten Theil derselben: *Ἀθανασιου Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας* hinzugefügt habe, so liesse sich die ursprüngliche Ueberschrift dem Verfasser beilegen und dadurch der Umstand, dass die Bezeichnung *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* so treffend ist, leichter erklären. Allerdings macht der Gebrauch des Wortes *συμβολον* vor 381 immer einige Schwierigkeit, und erscheint er etwas bedenklich. Er würde nur in dem Falle sich leicht erklären lassen, dass die *Ἑρμηνεια* zugleich mit der Ueberschrift im dritten oder zweiten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts entstanden wäre.

ist, dass Epiphanius in einer sehr nahen und lebendigen Verbindung mit Aegypten gestanden hat [78]), und dass speciell sein Ancoratus zum Theil durch Bitten aus diesem Lande hervorgerufen worden war [79]) und hier fleissig gelesen worden sein muss [80]). Wenn es überhaupt erlaubt ist hinsichtlich der Frage nach dem Abfassungsorte der ῾Ερμηνεια noch einen Schritt weiter zu gehen, sowie sich auf die Frage nach ihrem Verfasser einzulassen, so möchten wir in ersterer Beziehung Alexandria, in letzterer einen von Athanasius's ersten beiden Nachfolgern, Petrus

[78]) Epiphanius hatte einen grossen Theil seiner jüngeren Jahre zum Zwecke seiner mönchischen Ausbildung in Aegypten, dem Heimathlande und der Hochschule des Mönchsthums, zugebracht (*ἐκ νεου δε ὑπο μοναχοις ἀριστοις παιδευθεις και τουτου χαριν ἐν Αἰγυπτῳ πλειστον διατριψας χρονον* Soz. hist. eccl. 6, 32). Später hatte er eine sehr lange Zeit in dem an Aegypten angränzenden und dadurch mit diesem Lande in der mannichfachsten und lebhaftesten Verbindung stehenden Palästina gelebt (als Mönch) und, wenn anders seine angeblich von einem seiner Schüler, Johannes, verfasstes legendarisches Leben (Ep. Opp. T. II p. 318 seqq. ed. Pet.) Glauben verdient, in dieser Zeit von hier aus auch einen Besuch in Aegypten gemacht (a. a. O. p. 340 seqq.), und war daselbst wegen seines Mönchslebens sehr berühmt (*ἐπισημοτατος ἐν μοναστικῃ φιλοσοφιᾳ γεγονε παρα τε Αἰγυπτιοις και Παλαιστινοις* Soz. a. a. O.). Auch als Bischof von Salamis stand er, wie Ancor. n. 1 und n. 83 zeigen, in Verbindung mit Aegypten, wie denn überhaupt Salamis eine grosse von zahlreichen Fremden aus allen Ländern (und insbesondere aus Aegypten, mit dem Cypern früher so oft auch in politischer Verbindung gestanden hatte) besuchte Seestadt war und Epiphanius bald mit den dorthin kommenden Fremden sehr bekannt wurde (s. Soz. a. a. O.).

[79]) S. Ancor. n. 1, wo Epiphanius besonders zwei ägyptische Nicäner hervorhebt: einen Hypatius, den er seinen (geistlichen) Sohn nennt, und von dem er sagt, dass er ausdrücklich aus Aegypten mit ähnlichen Bitten, wie die Syedraner, zu ihm gekommen sei, und einen Presbyter Conops, der im Namen Mehrerer gleichfalls dasselbe begehrt hatte, wie diese. Hypatius wird auch am Schlusse des Panarion genannt und daselbst als Diakonus bezeichnet.

[80]) Sozomenus erzählt uns in seiner hist. eccl. 8, 15, dass Ammonius, einer von den vier von Theophilus von Alexandrien verfolgten origenistischen *μακροι ἀδελφοι*, in Constantinopel zu Epiphanius gekommen sei und unter Anderem vor ihm geäussert habe, dass er und seine Mitangeklagten oft seine Schriften gelesen hätten, von denen er ausdrücklich den Ancoratus anführt (*μαθηταις τοις σοις συνετυχομεν πολλακις και συγγραμμασιν· ὡν ἐκεινο γε ἐστιν ὁ την ἐπιγραφην Ἀγκυρωτος ἐχον*).

und Timotheus nennen. Für Jenes liessen sich sie oben S. 42 f. angeführten Berührungen zwischen ihr und den auf das alexandrinische Taufbekenntniss zurückgehenden Documenten anführten, für Dieses die beiden Umstände geltend machen, dass die *Ἑρμηνεια* einem Bischof angehören zu müssen scheint und einem Bischof von Alexandrien beigelegt worden ist.

II.

Ein Bruchstück des antiochenischen Taufbekenntnisses aus den ephesinischen Concilienacten und ein Bruchstück desselben aus einer Homilie des Chrysostomus.

I.

Der zweite Artikel des Taufbekenntnisses der Gemeinde zu Antiochia, der Muttergemeinde der heidenchristlichen Kirche, ist uns bisher nur aus einer Quelle bekannt gewesen, nämlich aus Cassians Schrift „De incarnatione Christi contra Nestorium hæreticum libri septem", in der uns dieser Kirchenschriftsteller die beiden ersten Artikel des Antiochenums in lateinischer Uebersetzung mittheilt (Lib. VI c. 3 seqq.)[1]). Ich kann und will hier zu dieser Quelle noch eine zweite, meines Wissens bisher gänzlich unbeachtete, hinzufügen, aus der wir ein Bruchstück desselben Artikels und zwar auch im griechischen Grundtext kennen lernen, und dann eine Vergleichung anstellen zwischen diesem Bruchstück und dem entsprechenden Theile des uns von Cassian Ueberlieferten. Die Quelle, die ich meine, findet sich in den Acten des ephesinischen Concils und ist eine Stelle in dem schon in der vorangehenden Abhandlung ob. S. 22 erwähnten, in Coletis Sammlung der Concilienacten im dritten Theile p. 888 seq. stehenden Aufsatze, dessen vollständige Ueberschrift lautet: *Διαμαρτυρια προτεθεισα ἐν δημοσιῳ*[2]) *παρα*[3])

[1]) S. meine Abhandlung: „Den antiochenske Daabsbekjendelses to første Artikler i Cassianus's Skrift „„De incarnatione Domini contra Nestorium"" Lib. VI. c. 3 seqq." in „Theol. Tidsskr. for den evang.-luth. Kirke i Norge", B. II S. 110 ff.

[2]) In einer Münchener Papirhandschrift in Fol., Cod. 40 unter den griechischen Handschriften der königlichen Bibliothek, welche Handschrift die Acten des Nicänischen Concils (Gelasius von Cyzikus's bekannte „Historia Concilii Nicæni") und der ephesinischen Synode enthält, und in der die *Διαμαρτυρια* unter den letzteren das achtzehnte Document bildet und auf S. 149 f. steht, fehlt *ἐν δημοσιῳ*.

[3]) Cod. Monac. *κατα*. S. Anmerk. 10 S. 75 f.

των κληρικων[4]) *Κωνσταντινουπολεως και κατ᾽ ἐκκλησιαν*[5]) *ἐμφανισθεισα*[6]), *ὡς ὁτι ὁμοφρων ἐστι Νεστοριος Παυλου του Σαμοσατεως του ἀναθεματισθεντος προ ἐτων ἑκατον ἑξηκοντα ὑπο των ὀρθοδοξων ἐπισκοπων.* Dieser Aufsatz wurde im Anfange des nestorianischen Streites[7]) durch einen Anschlag oder in anderer Weise in der Kirche zu Constantinopel veröffentlicht[8]) und enthält, wie schon seine Ueberschrift andeutet, vornehmlich eine Vergleichung der Lehre des Nestorius mit der des Paulus von Samosata, angestellt in der Absicht zu zeigen, dass jener Bischof ganz Dasselbe lehre, wie dieser Häretiker. Sein Verfasser soll nach Leontius von Byzanz, Contra Nestorianos et Eutychianos Libb. III, Lib. III, Max. Bibl. Patrr. T. IX p. 704 und Gallandi Bibl. Patrr. T. XII p. 697[9]), derselbe Eusebius sein, der, damals noch Laie („qui tunc florebat in judicandi potestate"), Nestorius in einer von dessen Predigten mit den Worten unterbrach: *ὁ προαιωνιος λογος και δευτεραν ὑπεμεινε γεννησιν* (Cyrill. Alex. advers. Nestorium 1, 5, Opp. T. VI p. 20 seq. ed. Aub., vgl. Marius Mercator in seiner Uebersetzung der dritten Predigt des Nestorius,

4) Cod. Monac. *κληρων.*

5) Cod. Monac., *ἐκκλησιας.*

6) Cod. Monac. *ἐμφανισθησα.*

7) Die Kritiker sind sehr uneinig darüber, in welchem Zeitpunkt der Aufsatz veröffentlicht ward, und speciell darüber, ob dies vor oder nach der bekannten Predigt des Proklus geschah (s. Tillemont, Memoires T. XIV, p. 752 f., und Walch, Hist. der Ketzereien Th. V, S. 371 f.). So viel ist jedoch sicher, dass ihre Abfassung und Publikation nicht allein in die Zeit vor dem ephesinischen Concil, sondern auch in die Zeit vor Cyrill von Alexandriens Auftreten gegen Nestorius fällt und also dem ersten Stadium des Streites angehört, in welchem er die Gränzen der constantinopolitanischen Kirche noch nicht überschritten hatte.

8) Es heisst in der Ueberschrift des Aufsatzes: *Διαμαρτυρια προτεθεισα ἐν δημοσιῳ — και κατ᾽ ἐκκλησιαν ἐμφανισθεισα,* Worte, die in der weiter unten Anmerk. 11 zu besprechenden alten lateinischen Uebersetzung durch „Contestatio proposita in publico — et in ecclesia insinuata" und von dem lateinischen Uebersetzer der oben im Text erwähnten Schrift des Leontius gegen Nestorius und Eutyches durch „Testimonium in loco publico propositum et in ecclesia publicatum" wiedergegeben werden.

9) Ich kann nur die in Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. IX und in Gallandi Bibl. Patrr. T. XII abgedruckte lateinische Uebersetzung der Schrift des Leontius und nicht das von Mai im Spicilegium Romanum T. X S. 2 veröffentlichte griechische Original citiren, da mir das Spicilegium Romanum leider nicht zu Gebote steht.

Opp. 769 ed. Migne), später Bischof von Doryläum wurde und als solcher auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 448 und auch nach ihr ebenso eifrig gegen Eutyches auftrat, als er früher gegen Nestorius aufgetreten war [10]). In diesem Aufsatz, der nicht bloss im griechischen

[10]) „Est autem", sagt Leontius an der angeführten Stelle, „proposita utriusque confutatio, Pauli scilicet et Nestorii, ex testimonio publice proposito, ut ajunt, ab Eusebio, qui tunc florebat in judicandi potestate, postea autem præfectus fuit ecclesiæ Doryleensium, qui divino zelo, ut testantur, incensus primum hæresim Nestorii et Eutychis deprehendit et convicit, infinitis periculis pro pietate objectus". Nach dieser Nachricht des Leontius hat man allgemein angenommen, dass Eusebius von Doryläum der Verfasser des Aufsatzes sei, oder dass dieser doch wahrscheinlich von ihm herrühre. S. z. B. Garnier, Marii Mercatoris Opp. T. II p. 17 (in Mignes Abdruck p. 769 seq.), Tillemont, Memoires T. XIV p. 753, Cave, hist. literar. p. 251, und Neander, Kirchengesch. I, 2 S. 268 (Quartausgabe), und vgl. auch Walch, a. a. O. S. 372. Nach der Ueberschrift *Διαμαρτυρια προτεϑεισα ἐν δημοσιῳ παρα των κληρικων Κωνσταντινουπολεως* ist der Aufsatz von den constantinopolitanischen Klerikern ausgegangen. Aber im Aufsatz spricht nur eine einzelne Person. Dieser beginnt nämlich mit *Ὁρκιζω τον λαμβανοντα τοδε το χαρτιον κ. τ. λ.*, und nach einer Vergleichung der Lehre des Nestorius mit der des Paulus von Samosata heisst es: *Δια τουτο ἐσημειωσαμην σοι κ. τ. λ.* Man könnte die Angabe der Ueberschrift damit, dass eine einzelne Person in ihm spricht, durch die Annahme vereinigen wollen, dass ein Theil des constantinopolitanischen Clerus, eine Partei unter ihm, hinter dem Redenden stand, dass diese ihn reden liess, und dass der Aufsatz so eigentlich von ihr herrührt. Aber davon abgesehen, dass diese Annahme doch der Ueberschrift *Διαμαρτυρια προτεϑεισα — παρα των κληρικων Κωνσταντινουπολεως* kein Genüge thut, so macht der Aufsatz entschieden den Eindruck von einem einzelnen, alleinstehenden Manne verfasst zu sein, der durch die Lehre des Nestorius im höchsten Grade geärgert worden war, und den ein brennender Eifer für den Glauben zum Schreiben trieb. S. insbesondere den Anfang des Aufsatzes: *Ὁρκιζω τον λαμβανοντα τοδε το χαρτιον κατα της ἁγιας τριαδος, ὡστε φανερον αὐτο ποιησαι ἐπισκοποις, πρεσβυτεροις, διακονοις, ἀναγνωσταις, λαϊκοις οἰκουσι Κωνσταντινουπολιν· ἐτι τε και το ἰσον αὐτοις ἐκδουναι προς ἐλεγχον του αἱρετικου Νεστοριου, ὁτι ὁμοφρων ἐστι του ἀναϑεματισϑεντος Παυλου του Σαμοσατεως προ ἐτων ἑκατον ἑξηκοντα ὑπο των ὀρϑοδοξων ἐπισκοπων*, sowie auch die Worte: *Δια τουτο ἐσημειωσαμην σοι, ὠ ζηλωτα της ἁγιας πιστεως κ. τ. λ.* Ein Theil der Manuskripte hat *κατα των κληρικων*, eine Lesart, die wir bei Coleti am Rande, bei Leontius (in der lateinischen Uebersetzung steht „contra clericos") und im Cod. Monac. finden, und die auch der alte lateinische Uebersetzer in seinem Texte oder seinen Texten vorgefunden haben muss,

Original existirt, sondern auch in einer alten lateinischen Uebersetzung [11]), und von dem uns ein Theil auch von Leontius a. a. O. mitgetheilt wird [12]),

da er „contra clericos" hat. Allein diese Lesart kann nicht richtig sein. Der Aufsatz ist ja nicht gegen die constantinopolitanischen Kleriker, die überdies zum grössten Theile Gegner des Nestorius waren, sondern gegen diesen Häretiker gerichtet. Vielleicht hat ursprünglich προς τους κληρικους im Texte gestanden, und ist dies theils durch Einfluss des folgenden κατ' ἐκκλησιαν in κατα των κληρικων, theils durch die Meinung, der Aufsatz müsse von den Klerikern Constantinopels herrühren, in παρα των κληρικων verwandelt worden. Möglich auch, dass aus προς τους κληρικους zuerst, aus dem angegebenen Grunde, κατα των κληρικων wurde, und dass man dann das unpassende κατα in das scheinbar passende παρα veränderte. Doch entspricht auch προς dem Inhalte des Aufsatzes nicht ganz, indem dieser nicht bloss an den constantinopolitanischen Klerus, sondern auch an alle in Constantinopel wohnenden Kleriker und Laien gerichtet ist. Man müsste denn bei προς eine „denominatio a potiori parte" annehmen, was allerdings nichts Wesentliches wider sich hat.

11) Diese Uebersetzung ist zum ersten Male von Adam Contius und hierauf mit Hülfe dreier sehr alter Codices in sehr verbesserter Gestalt von Stephan Baluze in dessen Sammlung der Concilienacten herausgegeben worden und dann aus ihr in die späteren Sammlungen übergegangen (bei Coleti steht sie in T. IV p. 3—196). Sie war schon i der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts vorhanden, da sie auf dem fünften allgemeinen oder dem zweiten constantinopolitanischen Concil (553) angeführt wird, und da nicht allein Gregor der Grosse, sondern auch schon der carthaginiensische Diacon Liberatus, der Verfasser des „Breviarium caussæ Nestorianorum et Eutychianorum", der um 550 lebte, dieselbe kennt (s. Baluzes Vorrede zu seiner Ausgabe, Coleti, a. a. O. p. 1 seq.). Die Uebersetzung des Aufsatzes steht auf p. 17—19). Dieselbe Uebersetzung findet sich auch in einer Sammlung der ephesinischen Concilienacten, die zum ersten Male von Christianus Lupus aus zwei sehr alten cassinensischen Handschriften und nach ihm von Steph. Baluze herausgegeben worden ist, welcher sie „Synodicon adversus tragoediam Irenæi" genannt hat, weil sie ihr Verfasser an einer Stelle mit dem Namen „Synodicon" bezeichnet und gegen die unter dem Namen τραγῳδια bekannte Schrift eines Anhängers des Nestorius, Irenäus, gerichtet hat. Sie steht bei Coleti, a. d. angef. St. p. 235—498, und rührt nach Baluzes „Præfatio" zu seiner Ausgabe (a. d. angef. St. p. 235—38) von einem Afrikaner her, der nach Justinians Zeit lebte und ein Vertheidiger der drei Capitel war. Lupus hat nur die Ueberschrift des Aufsatzes „qui iisdem omnino verbis exstat in codice Cassinensi ac in vulgatis editionibus" (a. a. O. p. 258) gegeben.

12) Leontius hat von dem Aufsatz leider nur den Eingang der Vergleichung zwischen Nestorius's und Paulus von Samosatas Lehre aufgenommen. Er bleibt da stehen, wo der Verfasser des Aufsatzes erklärt einen Theil des antiochenischen Symbols

heisst es nun nach den einleitenden Worten [13]) und nach der Vergleichung zwischen Nestorius's und Paulus von Samosatas Lehre:

Der griechische Grundtext.	Die alte lateinische Uebersetzung.
Δια τουτο ἐσημειωσαμην [14]) *σοι, ὠ ζηλωτα* [15]) *της ἁγιας πιστεως, και μερος του μαθηματος της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων, ἐξ ἡς και την των Χριστιανων ἐπικλησιν* [16]) *ἐν πρωτοις ἐχομεν, ὁτι οὐκ οἰδεν ἀλλον και ἀλλον Θεου υἱον* [17]),	„Propterea designavi tibi, o zelota sanctæ fidei, et partem mathematis ecclesiæ Antiochenæ, ex qua etiam Christianorum vocabulum in primis habuimus, quia non novit ali-

mittheilen zu wollen. Die letzten Worte, die er aufgenommen hat, sind *ὡς ἡ ὀρθοδοξια κηρυττει*, „ut fides recta prædicat", worauf seine eigenen Worte: „Hactenus testimonium" folgen. Die Ueberschrift über das von ihm aus dem Aufsatze Mitgetheilte lautet: „Testimonium in loco publico propositum et in ecclesia publicatum".

13) S. dieselben Anmerk. 10. Auf sie folgt: *ἐστι δε τα εἰρημενα οὑτως. Παυλος κ. τ. λ.*

14) Cod. Monac. *ἐσημειωσαμεν*.

15) Andere Lesart *ζητητα*. Für *ζηλωτα*, was auch Cod. Monac. hat (*ζηλωτη*), spricht die lateinische Uebersetzung, und dieses Wort ist auch an und für sich selbst passender. An Eiferer für den Glauben wendet sich der Verfasser, selbst ein solcher Eiferer.

16) Andere Lesart *πιστιν*. Für *ἐπικλησιν*, was auch Cod. Monac. hat, spricht die lateinische Uebersetzung, sowie ferner die Worte *των Χριστιανων*, die bei der Lesart *πιστις* etwas sonderbar und nicht völlig motivirt sind, während sie zu der Lesart *ἐπικλησιν* vortrefflich passen, indem es in Antiochia war, wo die Jünger zuerst mit dem Namen *οἱ Χριστιανοι* bezeichnet wurden (Apg. 11, 26). Nur *ἐν πρωτοις* scheint zu *ἐπικλησις* nicht recht stimmen zu wollen, indem der Christenname nicht vornehmlich, sondern allein von Antiochia kam. Die Meinung des Verfassers war wohl entweder die, dass der Christenname an mehreren Orten, worunter Antiochia, wo er den Jüngern zuerst gegeben wurde, entstand und von diesen sich über die ganze Kirche ausbreitete, oder die, dass er sich auch von anderen Städten aus, nach denen er von Antiochia gekommen war, ausbreitete und so mittelbar auch von diesen ausging. Wäre *πιστιν* die richtige Lesart, so würde Antiochia durch *ἐν πρωτοις* als einer der Ursitze des christlichen Glaubens bezeichnet, von wo er sich über die Welt ausbreitete, was mit der Hauptstadt Syriens, der Muttergemeinde der heiden-christlichen Kirche, ja auch wirklich der Fall war.

17) Cod. Monac. *υἱον του Θεου*.

ἀλλ' ἑνα τον προ παντων αἰωνων γεννηϑεντα ϑεον ἐκ ϑεου και πατρος[18]), ὁμοουσιον τῳ πατρι, και τον αὐτον ἐπι Αὐγουστου Καισαρος ἐκ Μαριας της παρϑενου τεχϑεντα· ἐχει γαρ ῥητως·

Θεον ἀληϑινον ἐκ Θεου ἀληϑινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισϑησαν και τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας κατελϑοντα και γεννηϑεντα ἐκ Μαριας της ἁγιας της ἀειπαρϑενου[19]) και σταυρωϑεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και τα ἑξης του συμβολου.

um[20]) et alium filium Dei, sed unum, qui ante omnia sæcula natus est, Deum ex Deo Patre, consubstantialem Patri, et eundem sub Augusto Cæsare ex Maria natum. Habet enim expressim:

Deum verum ex Deo vero, consubstantialem Patri, per quem et sæcula creata sunt et omnia facta, qui propter nos venit et natus est ex Maria sancta virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et reliqua symboli.

In diesen Worten haben wir also ein Bruchstück des zweiten Artikels des Taufsymbols der Kirche zu Antiochia, sowie es noch im Jahre 428 oder 429 lautete[21]).

[18]) Andere, aber falsche Lesart ἐκ ϑεου ἀπο του πατρος, die sich auch in Cod. Monac. findet. Die lateinische Uebersetzung hat „ex Deo patre".

[19]) Cod. Monac. της ἁγιας παρϑενου.

[20]) Bei Coleti steht „imum, quia", was wohl nur Druckfehler ist.

[21]) Walch äussert in der Hist. der Ketzereien Th. V S. 371, der Verfasser des Aufsatzes beschuldige Nestorius der Abweichung von der nicänischen Glaubensformel. Dies ist, wie die Worte μερος του μαϑηματος της ἐκκλησιας των Ἀντιοχεων zeigen, ein Irrthum. Was Walch irre geführt hat, sind wohl theils Worte wie Θεου υἱον, ἀλλ' ἑνα τον — γεννηϑεντα ϑεον ἐκ ϑεου ὁμοουσιον τῳ πατρι und besonders ϑεον ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ — τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας κατελϑοντα, oder dass das vom Verfasser des Aufsatzes mitgetheilte Bruchstück so stark mit dem entsprechenden Theile des Nicänums übereinstimmt, indem Vieles aus diesem in das Antiochenum aufgenommen worden war; theils ist es wohl auch der Umstand, dass der Verfasser des Aufsatzes, unmittelbar nachdem er das Bruchstück aus dem Antiochenum mitgetheilt hat, um zu zeigen, dass Nestorius von der Lehre der alten ehrwürdigen antiochenischen Bischöfe und der antiochenischen Kirche abgefallen sei,

Vergleichen wir dieses Bruchstück mit dem entsprechenden Passus in Cassians lateinischer Uebersetzung der beiden ersten Artikel des Antiochenums: Deum verum ex Deo vero, homousion Patri, per quem et sæcula compaginata sunt et omnia facta. Qui propter nos venit et natus est ex Maria virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato“, so finden wir das Beide wesentlich übereinstimmen. Die einzigen Differenzen zwischen ihnen sind, dass Cassian „venit“, (*ἐλθοντα*) und „ex Maria virgine“ hat, während wir im Aufsatze *κατελθοντα* („descendit“) und *ἐκ Μαριας της ἁγιας της ἀειπαρθενου* oder *της ἁγιας παρθενου* „ex Maria sancta semper virgine“ oder „ex Maria sancta virgine“)[22]) finden.

Was die erste Differenz betrifft, so hat sie, wie kaum zu bezweifeln, darin ihren Grund, dass das ganz ungewöhnliche *ἐλθοντα*[22]) in dem griechischen Text von Abschreibern in das gewöhnliche, in allen griechischen Symbolen, auch i dem allgemein bekannten Nicänum, vorkommende *κατελθοντα* verwandelt ward. Hiefür spricht der Umstand, dass auch der lateinische Uebersetzer des Aufsatzes „venit“ hat. Dass dieser und Cassian *κατελθοντα* gelesen und dieses Wort durch „venit“ wiedergegeben haben sollten, ist sehr unwahrscheinlich, und zwar um so unwahrscheinlicher, als die lateinischen Uebersetzungen des Symbols des Märtyrer Lucian, des Nicänums und des Nicäno-Constantinopolitanums das Wort *κατελθοντα* in diesen Bekenntnissen ausnahmslos durch „descendit“ wiedergegeben[23]). Dass nicht schon der Verfasser des Aufsatzes *ἐλθοντα* in *κατελθοντα* verändert hat, folgt aus dem „venit“ der alten lateinischen Uebersetzung, und dass die Differenz sich daher schreiben sollte, dass man in der antiochenischen Kirche selbst erst *ἐλθοντα* und dann *κατελθοντα* brauchte, ist kaum zu glauben.

Was die zweite Differenz betrifft, so kann sie in verschiedener Weise erklärt werden.

eine Stelle aus einer Schrift des berühmten Bischofs Eustathius von Antiochia anführt und dabei diesen Mann als einen der 318 bezeichnet, die in jener grossen und heiligen Synode zusammengekommen waren.

[22]) Es findet sich in keinem anderen griechischen oder lateinischen Symbol. Nur das epiphanische *ἠλθε γαρ, ἠλθεν ὁ μονογενης και οὑτως ἐχει ἡ μητηρ ἡμων Ἐκκλησια* (Epiph. expos. fid. n. 14 Opp. T. I p. 1096 ed. Pet.) kann damit verglichen werden.

[23]) S. Hahn, a. a. O. S. 102. 108. 113. 179. und vgl. auch noch S. 186. 189. 190.

Man kann erstens annehmen, dass *της ἁγιας* und *της ἀει* von Abschreibern hinzugefügt worden sind. Hiefür spricht, dass der Verfasser der lateinischen Uebersetzung in seinem Manuskript nur *της ἁγιας παρθενου* oder *της ἁγιας της παρθενου*[24]) gelesen zu haben scheint, dass auch Cod. Monac. nur *της ἁγιας παρθενου* hat, und dass es sich sehr leicht erklären lässt, wie ein Abschreiber oder wie Abschreiber aus *ἐκ Μαριας της παρθενου* theils *ἐκ Μαριας της ἁγιας παρθενου* (oder *ἐκ Μαριας της ἁγιας της παρθενου*), theils *ἐκ Μαριας της ἁγιας της ἀειπαρθενου* machen konnten. Ausdrücke wie *ἡ ἁγια παρθενος* und *ἀειπαρθενος* wurden ja nämlich ganz allgemein von der Maria gebraucht, insbesondere seit dem nestorianischen Streite, der dazu diente das Ansehen der Maria in hohem Grade zu steigern; man nannte fast ihren Namen nicht ohne jedenfalls den ersteren hinzuzufügen. Hiezu kommt noch, dass, wie wir gesehen haben, auch höchst wahrscheinlich das *ἐλθοντα* des antiochenischen Symbols von einem Abschreiber oder einzelnen Abschreibern in *κατελθοντα* verwandelt wurde[25]).

Man kann aber ferner auch annehmen, dass die Zusätze *της ἁγιας* und *της ἀει* von dem Verfasser des Aufsatzes hinzugefügt worden

[24]) Dass er willkührlich *ἀει* sollte unübersetzt gelassen haben, oder dass er dies gethan haben sollte, weil *ἀειπαρθενος* sich in der lateinischen Sprache nicht gut, d. h. nicht durch **ein** Wort wiedergeben liess (es wird immer durch „semper virgo“ ausgedrückt), ist sehr unwahrscheinlich und zwar um so mehr, als Cod. Monac. zeigt, dass es in griechischen Handschriften fehlt; und zu der Annahme, dass „semper“ in den Handschriften der alten lateinischen Uebersetzung sollte ausgefallen sein, ist kein Grund vorhanden.

[25]) In den Worten, die dem Citate unmittelbar vorangehen (*ὁτι οὐκ οἰδεν—τεχθεντα*, und worin der Verfasser schon das erste und zweite Glied des zweiten Artikels im Antiochenum im Sinne hat, worin er schon auf diese Worte zielt, ja sie zum Theil fast citirt (vgl. insbesondere *τον προ παντων αἰωνων γεννηθεντα θεον ἐκ θεου πατρος* —, *ὁμοουσιον τῳ πατρι* mit „ex eo natum ante omnia sæcula —, homousion Patri“ bei Cassian), heisst es bloss *ἐκ Μαριας της παρθενου* (s. ob. S. 77.) Doch kann man daraus nicht mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser auch im Citate nur diese Worte gehabt hat, da er in den Worten *ὁτι οὐκ οἰδεν — τεχθεντα* doch die Worte des Antiochenums nicht streng citirt. In einer freien Wiedergabe des zweiten Gliedes des zweiten Artikels im Antiochenum war die Auslassung von *της ἁγιας* und *ἀει* und die Beibehaltung nur des einfachsten Ausdrucks ganz natürlich.

sind, indem es ihm nicht darauf ankam, sich in seinem Citate ganz streng an den Wortlaut des antiochenischen Taufbekenntnisses zu halten, und indem ihm die Prädikate ἁγια und ἀειπαρθενος unwillkürlich in die Feder kamen. Sie wurden ja so häufig von der Maria gebraucht, sie waren ja, jedenfalls das erstere, stehend von ihr, und er muss ja ein grosser Verehrer von ihr und ein Eiferer auch für ihre Ehre und ihr Ansehn gewesen sein[26]). Möglich auch, dass nur der Zusatz της ἁγιας von ihm herrührt, während der Zusatz ἀει — einem Abschreiber oder einigen Abschreibern angehört, da dieser ja nicht gleich jenem sich in allen Handschriften findet, indem ihn der alte lateinische Uebersetzer nicht gelesen hat, und er im Cod. Monac. fehlt. Doch sind diese beiden Annahmen nicht ganz so wahrscheinlich, wie die erste, da der Verfasser des Aufsatzes nach dem Ausdruck ἐχει γαρ ῥητως die Absicht gehabt hat das Bruchstück des Antiochenums, das er anführen wollte, Wort für Wort zu citiren, und da seine ganze Rede den Eindruck macht, dass er das antiochenische Symbol sehr genau kannte[27]).

Endlich kann man aber auch annehmen, dass της ἁγιας und ἀει —, die sich beide in Epiphanius's längerem Taufbekenntniss und in der dem Athanasius zugeschriebenen Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον finden, dem antiochenischen Symbol selbst angehört haben. Da müsste entweder Cassian das zweite Glied des zweiten Artikels dieses Symbols weniger genau citirt, oder das Antiochenum sich im Laufe der Zeit etwas verändert haben. Cassian, der ja, als er seine Schrift gegen den Nesto-

[26]) Es ist bekannt, wie sehr das ausserordentliche Ansehn, worin Maria schon im Anfang des fünften Jahrhunderts in der Kirche stand, zu der grossen Ungunst beitrug, welcher Nestorius's Behauptungen augenblicklich in Constantinopel begegneten, insbesondere beim Volke. Man fand auch Marias Ehre und Ansehn durch sie gekränkt. Um ein Prädikat der Maria, θεοτοκος, drehte sich ja auch im Anfange der ganze Streit.

[27]) Dass der Verfasser das antiochenische Taufsymbol sehr wohl kennen konnte, steht nicht zu läugnen. Constantinopel var in den Tagen des Chrysostomus durch diesen Mann in enge Verbindung und lebhaften Verkehr mit Antiochia gekommen, und diese Verbindung und dieser Verkehr waren ganz kürzlich durch die Berufung des Nestorius, der nicht allein von Antiochia gekommen war (es hatte ihn ein antiochenischer Presbyter, Anastasius, begleitet, derselbe, der nachher bekanntlich den Ausbruch des Streites hervorrief), wieder erneuert worden.

rius verfasste, schon in einer langen Reihe von Jahren fern vom Orient gelebt hatte[28]), müsste es in einer etwas älteren, und der Verfasser des Aufsatzes in einer etwas jüngeren Gestalt vor sich gehabt haben. Die erste Annahme ist in diesem dritten Falle nicht sehr wahrscheinlich, da Cassian uns die beiden ersten Artikel des Antiochenums treu mitgetheilt hat[29]). Mehr Wahrscheinlichkeit hat dagegen die zweite. Die morgenländischen Bekenntnisse erlitten ja beständig Veränderungen, waren in einem fortwährenden Flusse, und an einer Veranlassung *της ἁγιας* und *ἀει* — zu dem *ἐκ Μαριας της παρθενου* hinzuzufügen konnte es zu einer Zeit nicht fehlen, in der es einerseits Solche gab, welche die beständige Jungfrauschaft Marias und damit auch ihre vollkommene Heiligkeit läugneten, und andererseits die Verehrung der Maria in beständigem Zunehmen war[30]).

Ich halte die erste von den drei besprochenen Annahmen für die wahrscheinlichste.

Noch muss ich darauf aufmerksam machen, dass die Ausdrücke *το μαθημα της ἐκκλησιας Ἀντιοχεων* und *το συμβολον,*

[28]) Die Schrift Cassians gegen Nestorius wurde im Jahre 430 oder 431 kurz nach dem Ausbruch des nestorianischen Streites verfasst. Damals hatte Cassian sicher schon seit 15—16 Jahren in Massilia gelebt. S. „Theol. Tidsskr." B. 2 S. 118 und S. 119 ff. Anmerk. 15.

[29]) Den Beweis hiefür s. in „Theol. Tidsskr." B. 2 S. 124 ff.

[30]) Sollte die Nachricht bei Epiphanius, dass ein Theil von Apollinaris's Schülern annahm, dass Maria nach Jesu Geburt mit Joseph ehelichen Umgang gehabt (Epiph. Panar. hæres. 77 n. 36 und hæres. 78 n. 1 Opp. T. 1 p. 1030 und 1033 ed. Pet.), in der Wahrheit gegründet sein, so würde gerade die antiochenische Kirche Veranlassung dazu gehabt haben können *της ἁγιας* und besonders *ἀει* zu den Worten *ἐκ Μαριας της παρθενου* im Taufsymbol hinzuzufügen. Antiochia war nämlich ein Hauptsitz der Apollinaristen. Dort hatte Apollinaris selbst sich eine Zeit lang aufgehalten, und dort hatte ein Presbyter Vitalis eine apollinaristische Gemeinde gestiftet, zu deren Bischof ihn Apollinaris gemacht hatte (s. z. B. Walch, Ketzergesch. B. 3 S. 125 und 505 f.). Doch ist es überhaupt zweifelhaft, ob es Apollinaristen waren, welche die angeführte Ansicht hatten; ferner ist es unsicher, ob, wenn dies der Fall gewesen, die antiochenischen sie gehabt haben; endlich sollte man, wenn die antiochenische Kirche Etwas zu ihrem Symbol gegen die Apollinaristen hinzugefügt hätte, doch in ihm ganz andere Zusätze gegen sie erwarten, als ein Paar wider einen jedenfalls ganz untergeordneten Punkt in ihrer Lehre gerichtete, nämlich Zusätze, in denen ihre Hauptirrthümer zurückgewiesen werden, Zusätze, wie die in Epiphanius's längerem Taufbekenntniss und in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον.*

die der Verfasser des Aufsatzes dem Symbole giebt, von dem er ein Bruchstück mittheilt, bei der wesentlichen Uebereinstimmung oder vielmehr Identität dieses Bruchstücks mit dem entsprechenden Theile des antiochenischen Symbols, dessen zwei ersten Artikel Cassian uns überliefert, entscheidend dafür sprechen, dass dieses Symbol das Taufbekenntniss, das einzige und eigentliche Taufbekenntniss der Kirche zu Antiochia gewesen ist[31], und nicht, wie der Hauptherausgeber der Werke Cassians, Alardus Gazæus, in seiner Ausg. p. 744 behauptet hat, entweder für ein von einer der beiden im dritten Jahrhundert in Antiochia gegen Paulus von Samosata versammelten Synoden aufgestelltes Symbol oder für das von den im Jahre 363 in Antiochia unter Meletius's Vorsitz versammelten Bischöfen bestätigte und gebilligte Nicänum (eine Annahme, der Gazæus den Vorzug giebt)[32]) gehalten werden darf. *Το μαϑημα* bezeichnet ja nämlich in der griechischen Kirche das Taufsymbol als den Glauben oder das Bekenntniss, welches die Katechumenen auswendig zu lernen hatten (s. ob. S. 21 f. Anmerk. 25) und *το συμβολον* schlechthin kann nichts Anderes gewesen sein als das kirchliche Taufbekenntniss, das troz aller Differenzen im Wortlaut wesentlich eine kirchliche Taufsymbol.

II.

Hahn bemerkt in seiner „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln“ S. 56 Anmerk. 3: „Auch c. 4 (des sechsten Buches seiner Schrift gegen Nestorius) schliesst Cassianus seine Relation (der beiden ersten Artikel des Taufbekenntnisses der Kirche zu Antiochia) mit diesen Worten („Et reliqua“); für seinen Kampf gegen Nestorius bot ihm der übrige Theil des Symbols kein Moment dar, und darum unterliess er dessen wörtliche Anführung. Bis jetzt hat sich keine Quelle eröffnet, aus welcher wir den Ausfall ergänzen können.“

Wir besitzen indess eine Quelle, die uns, wenn auch nicht über den Wortlaut des ganzen dritten Artikels des antiochenischen Taufbekenntnisses, so doch über den der drei letzten Glieder desselben in Kenntniss setzt. Diese Quelle ist eine Homilie des Chrysostomus, die

31) Andere Beweise hiefür s. in „Theol. Tidsskr.“ B. 2 S. 115 ff.

32) S. gegen Alardus Gazæus Behauptung auch noch das „Theol. Tidsskr.“ a. a. O. S. 117 Anmerk. Bemerkte.

vierzigste unter seinen in Antiochia gehaltenen [33]) Homilien über den ersten Brief an die Corinthier, Opp. T. X P. 1 p. 440—49 ed. Paris. alt.. Schon Pearson hat in seiner „Exposition on the creed“ (lat. Uebers. „Expositio symboli apostolici“, Frankf. a. d. Oder 1691 p. 683) eine Stelle aus n. 1 dieser Homilie angeführt, an der die Worte *εἰς ἀναστασιν νεκρων* als ein Glied und anscheinend als das letzte Glied des antiochenischen Taufsymbols citirt werden, und aus dieser Stelle die Folgerung gezogen, dass das Taufbekenntniss, auf welches Chrysostomus zielt, mit der Auferstehung der Todten geschlossen habe. Dasselbe habe ich mit und nach ihm in meiner ob. S. 72 angeführten Abhandlung („Theol. Tidsskr.“ B. II S. 151 ff.) gethan. Heurtley hat jedoch in seiner „Harmonia symbolica“ [34]) p. 39 auf eine zweite

[33]) S. Montfaucons „Præf. ad Homilias Chrys. in binas ad Corinthios epistolas“ § II 1, Opp. T. X. P. 1 p. 6. ed. Paris. alt. „Non abs re fuerit“, sagt Montf. a. a. O., „hic referre, qua permotus occasione Chrysostomus in Homilia vigesima prima se Antiochiæ concionare declaraverit (a. a. O. p. 218 seqq.). Divites multi erant in istac urbe avari neque ad stipem pauperibus erogandam propensi. Isti inopes quosque obvios ne teruncio quidem oblato abigebant. Illi vero, ut opulentos illos flecterent, dira quæque tentabant. Alii filios excæcare, ut ad commiserationem moverent; alii spectaculi causa detritorum calceorum coria mandere, alii acutos claves in caput infigere; hi aquis gelu concretis nudo ventro immorari; illi his etiam absurdiora et acerbiora sustinere. Hujusmodi vero spectaculis illi opibus circumfluentes commoti pecuniam largiter effundebant iis, quos obsecrantes antea repulerant. Illos autem acerrime, ut par erat, insectatur S. doctor; utque exemplo illos ad meliorem frugem reducat, Antiochenos illos priscos in memoriam revocat, qui temporibus apostolicis floruerant et qui, primi Christianorum nomine appellati, bona sua largiter in pauperum et ecclesiarum usum effundebant; ut hinc hodiernis pudorem incuteret. Quia vero divites illi inopes et mendicos ad Ecclesiam Antiochenam, quæ amplissimis reditibus instructa erat, remittere solebant, obnititur ille aitque stipem ab Ecclesia erogatam opulentis nihil meriti conferre, nisi et ipsi largiter spargerent. In quadam autem concione superioribus inserta Tomis dixerat ille, Ecclesiam Antiochenam ex proventu suo inopes, viduas et virgines ad ter mille numero quotidie alere. Has igitur conciones in Epistolam primam Antiochiæ habitas fuisse ex ipsius Chrysostomi testimonio certo constat“.

[34]) „Harmonia symbolica: a collection of creeds belonging to the ancient western church, and to the mediavel english church, arranged in chronological order, and

Stelle aus n. 2 derselben Homilie hingewiesen, an der Chrysostomus die drei letzten Glieder des dritten Artikels citirt, und aus der zu ersehen ist, dass das antiochenische Taufbekenntniss mit dem ewigen Leben geschlossen hat, und dass die Worte des Kirchenvaters an der ersten Stelle, welche zu fordern scheinen, dass die Auferstehung der Todten das letzte Glied des Antiochenums gewesen sei, anders zu erklären sind [35]).

Ich führe hier beide Stelle in der Weise an, dass ich auch den Inhalt des der ersten Vorangehenden angebe und mich bei der Citation selbst nicht auf die von Pearson und Heurtley allegirten Worte beschränke, sondern auch deren nächste Umgebungen mitcitire, und lasse dann auf meine Inhaltsangaben und Citate eine Reihe Bemerkungen folgen.

Chrysostomus beginnt seine Homilie, welche die Worte *Ἐπει τι ποιησουσιν οἱ βαπτιζομενοι ὑπερ των νεκρων, εἰ ὁλως νεκροι οὐκ ἐγειρονται; τι και βαπτιζονται ὑπερ των νεκρων;* in 1 Cor. 15, 29 zu ihrem Gegenstande hat, damit, dass er die marcionitische Auffassung der angeführten Worte widerlegt und das Lächerliche in der aus dieser Auffassung geflossenen marcionitischen Praxis hervorhebt. Dann geht er zur Darlegung seiner eigenen Auffassung derselben über und äussert bei dieser Gelegenheit Folgendes: *Ἀλλ' ἱνα μη ἐπι πλεον τα ἀραχνιδια διακοπτοντες ματαιοπονωμεν, φερε της ῥησεως ταυτης την δυναμιν ὑμιν ἀναπτυξωμεν. Τι οὐν φησιν ὁ Παυλος; Πρωτον δε ἀναμνησαι βουλομαι τους μεμυημενους ὑμας ῥησεως, ἡν κατα την ἑσπεραν ἐκεινην οἱ μυσταγωγουντες ὑμας λεγειν κελευουσιν, και τοτε ἐρω και το του Παυλου· οὑτω γαρ ὑμιν και τουτο ἐσται σαφεστερον. Μετα γαρ τα ἀλλα παντα τουτο προστιθεμεν, ὁ νυν ὁ Παυλος λεγει. Και βουλομαι μεν σαφως αὐτο εἰπειν, οὐ τολμω δε δια τους ἀμυητους· οὑτοι γαρ δυσκολωτερον ἡμιν ποιουσι την ἐξεγησιν, ἀναγκαζοντες ἡ μη λεγειν σαφως, ἡ εἰς αὐτους ἐκφερειν τα ἀποῤῥητα.*

after the manner of a Harmony. By Charles A. Heurtley, D. D., Margaret Professor of Divinity, and Canon of Christ Church". Oxford 1858.

[35]) Ich verdanke die Hinweisung auf diesen Thatbestand und auf das mir früher unbekannte Heurtleysche Buch, das zuerst auf ihn aufmerksam gemacht hat, einer kleinen Schrift des Prof. Fr. Hammerich: „Om vort apostoliske Symbols Oprindelighed", Kopenhagen 1864.

Πλην ἀλλ᾽ ὡς ἀν οἱος τε ὠ συνεσκιασμενως ἐρω. Μετα γαρ την ἀπαγγελιαν των μυστικων ῥηματων ἐκεινων και φοβερων και τους φρικτους κανονας των ἐκ του οὐρανου κατενεχϑεντων δογματων και τουτο προς τῳ τελει προστιϑεμεν, ὁταν μελλωμεν βαπτιζειν, κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν, και ἐπι τῃ πιστει ταυτῃ βαπτιζομεϑα. Μετα γαρ το ὁμολογησαι τουτο μετα των ἀλλων τοτε καϑιεμεϑα εἰς την πηγην των ἱερων ναματων ἐκεινων[36]. *Τουτο τοινυν*

[36]) Chrysostomus hat in den angeführten Worten offenbar die „redditio symboli" vor dem eigentlichen Taufact vor Augen. Dies erhellt aus einem dreifachen Umstand. — 1. Es ist klar, dass Chrysostomus mit den Worten *μετα γαρ την ἀπαγγελιαν των μυστικων ῥηματων ἐκεινων και φοβερων* auf die Abrenunciation und mit den darauf folgenden Worten *και τους φρικτους κανονας των ἐκ του οὐρανου κατενεχϑεντων δογματων* auf die Ablegung des Taufbekenntnisses Sielt. Nun aber fand die Abrenunciation in der griechischen Kirche nicht unmittelbar vor der „interrogatio de fide" und dem Taufact, sondern schon früher in Verbindung mit und unmittelbar vor der Ablegung des Taufbekenntnisses statt (S. Euch. Græc. ed. Goar p. 340 seqq. Pariserausgabe von 1647, Constitt. apost. 7, 39 seqq. und Cyrills Katechesen Katech. XIX). — 2. Chrysostomus sagt zwei Mal, dass den Katechumenen befohlen werde, den Glauben an die Auferstehung zu bekennen (*ἡν* [*ῥησιν*] — *οἱ μυσταγωγουντες ὑμας λεγειν κελευουσιν* —. *Μετα γαρ την ἀπαγγελιαν κ. τ. λ. και τουτο — προστιϑεμεν — κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν*), und späterhin, dass der Mystagog ihnen befehle den Glauben an das ewige Leben zu bekennen (*Εἰτα κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον*). Nun aber wurden in der griechischen Kirche die Katechumenen nur bei der auf die *ἀποταξις* folgenden, aus der *συνταξις* im engeren Sinne und aus der Ablegung des Bekenntnisses bestehenden *συνταξις* im weiteren Sinne unmittelbur vor dem eigentlichen Taufact (öfter) aufgefordert den Glauben zu bekennen, wurde es ihnen nur bei dieser Gelegenheit (öfter) befohlen, das Bekenntniss abzulegen. So sagt z. B. in der „formula *ἀποταξεως και συνταξεως*", die wir im Euch. Græc. a. d. a. O. finden, der constantinopolitanische Patriarch zu den Katechumenen: — *ὁ λεγω, τουτο και ὑμεις λεγετε* „*Και συντασσομαι τῳ Χριστῳ και πιστευω εἰς ἑνα ϑεον παντοκρατορα κ. τ. λ.* (das Nicäno-Constantinopolitanum). Vgl. auch die Worte: *τοτε* (unmittelbar nach der *ἀποταξις*) *σοι ἐλεγετο εἰπειν·* (Touttée: „Tunc tibi imperatum est dicere") *πιστευω εἰς τον πατερα και εἰς τον υἱον και εἰς το ἁγιον πνευμα, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας* in Cyrills Katechesen, Katech. XIX n. 9. Beim Taufact selbst ward dagegen in der griechischen Kirche

ἀναμιμνήσκων ὁ Παυλος ἐλεγεν· Εἰ μη ἐστιν ἀναστασις, τι και βαπτιζῃ ὑπερ των νεκρων; τουτεστι των σωματων.

entweder das Bekenntniss dem Baptizomenen in fragender Form vorgelegt (s. z. B. Cyrills Katechesen, Katech. XX n. 4), oder fand weder eine Aufforderung oder ein Befehl, noch ein Fragen Statt, sondern bekannte der Katechumen den Glauben an die drei göttlichen Personen nur dadurch, dass er des Baptizators Aussprechen der Tauformel mit einem Ἀμην nach jedem der drei göttlichen Namen begleitete. — 3. Chrysostomus sagt, dass die Ablegung des Bekenntnisses, von dem er spricht, am Abend geschah (πρωτον δε ἀναμνησαι βουλομαι — ὑμας ῥησεως, ἡν κατα την ἑσπεραν ἐκεινην οἱ μυσταγωγουντες ὑμας λεγειν κελευουσιν). Aber der eigentliche Taufact fand in der griechischen Kirche nicht am Abend des Ostersonntags oder des grossen Sabbaths Statt, sondern am Morgen des Ostersonntags oder in der Nacht vom grossen Sabbath zum Ostersonntag (s. die Ausdrücke αὐριον ἐν τῃ νυκτι ἀποθνησκειν μελλετε τῃ ἁμαρτιᾳ in der angeführten „formula ἀποταξεως και συνταξεως" im Euchologium. Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, dass die ἀποταξις und συνταξις am Abend Statt fand, am Abend des grossen Sabbaths oder des Charfreitags (s. Euchol. a. a. O.). — Wenn Chrysostomus sagt: μετα γαρ το ὁμολογησαι τουτο μετα των ἀλλων, τοτε καθιεμεθα εἰς την πηγην των ἱερων ναματων ἐκεινων (vgl. auch die Worte και τουτο προς τῳ τελει προστιθεμεν, ὁταν μελλωμεν βαπτιζειν), so darf man aus diesen Worten nicht den Schluss ziehen, dass er nicht an die „redditio symboli" gedacht hat, sondern auf die Ablegung des Taufbekenntnisses bei dem Taufact selbst zielt. Chrysostomus hat bei den Worten καθιεμεθα κ. τ. λ. den ganzen eigentlichen auf die „redditio symboli" unmittelbar folgenden Taufact vor Augen gehabt und ihn als eine „dimissio in aquam" bezeichnet, weil diese Handlung das Moment bei ihm war, das ihn abschloss und äusserlich am Stärksten hervortrat. Ebenso wenig darf man daraus, dass Chrysostomus sagt, er wolle die Eingeweihten (Getauften) unter seinen Zuhörern an das Wort (ῥησεως) erinnern, welches an jenem Abend die Mystagogen ihnen zu sagen befehlen, sowie aus Aeusserungen, wie die: Μετα γαρ την ἀπαγγελιαν κ. τ. λ. και τουτο προς τῳ τελει προστιθεμεν —, κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν und Εἰτα — κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον den Schluss ziehen, dass man die Katechumenen das Taufbekenntniss nicht auf einmal ablegen liess, dass man sie nicht einmal aufforderte das ganze abzulegen, sondern sie dasselbe in der Weise ablegen liess, dass man sie vor jedem einzelnen Gliede oder doch vor gewissen einzelnen Theilen desselben aufforderte das respektive einzelne Glied oder den respektiven einzelnen Theil zu bekennen. Dagegen, dass solche eine Verfahren Statt gefunden, sprechen die oben angeführten Stellen in den apostolischen Constitutionen, im Euchologium und in Cyrills Katechesen. Der Sinn, der angeführten Worte ist, dass den Katechumenen befohlen ward, den Glauben an die Aufer-

Και γαρ ἐπι τουτῳ βαπτιζῃ, του νεκρου σωματος ἀναστασιν πιστευων, ὁτι οὐκετι μενει νεκρον. Και συ μεν δια των ῥηματων λεγεις νεκρων ἀναστασιν· ὁ δε ἱερευς, ὡσπερ ἐν εἰκονι τινι, ὁπερ ἐπιστευσας και δια των ῥηματων ὡμολογησας, δεικνυσι σοι και δια των πραγματων αὐτων. Ὁταν γαρ χωρις σημειου πιστευῃς, τοτε σοι και το σημειον παρεχει· ὁταν τα σαυτου ποιησῃς, τοτε και ὁ Θεος σε πληροφορει. Πως και τινι τροπῳ; Δια του ὑδατος. Το γαρ βαπτιζεσθαι και καταδυεσθαι, εἰτα ἀνανευειν, της εἰς ᾁδου καταβασεως ἐστι συμβολον και της ἐκειθεν ἀνοδου. Διο και ταφον το βαπτισμα ὁ Παυλος καλει, λεγων· Συνεταφημεν οὐν αὐτῳ δια του βαπτισματος εἰς τον θανατον. Ἀπο τουτου και το μελλον ἀξιοπιστον ποιει, των σωματων λεγω την ἀναστασιν. Του γαρ σωμα ἀναστησαι πολλῳ μειζον το ἁμαρτηματα ἀφανισαι. Nachdem Chrysostomus dann den Satz, dass es etwas viel Grösseres sei Sünden zu tilgen als den Leib aufzuerwecken mit dem Worte des Herrn in Matth. 9, 5 f. begründet und hierauf (n. 2 Anfang) den Einwand, dass es nicht so schwer sein könne Sünden zu vergeben, da ja auch Könige und Fürsten dies vermöchten, durch die Bemerkung widerlegt hat, dass diese nur von der gegenwärtigen Strafe, aber nicht von der Sünde befreien können, denn dieses thue allein Gott, spricht er aus, dass Gott dies durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe, ausrichte. In dieser, sagt er, dies ausführend, berühre die Gnade die Seele selber und reisse aus ihr die Sünde mit der Wurzel aus. Deshalb sei die Seele des von einem König Freigesprochenen schmuzig anzuschauen, die des Getauften dagegen reiner als die Sonnenstrahlen, und so beschaffen, wie sie war, als sie im Anfang gezeugt ward, oder vielmehr noch viel besser, denn sie geniesse des Geistes, der sie von allen Seiten her entflamme und

stehung der Todten und das ewige Leben zu bekennen, indem ihnen befohlen ward das ganze Glaubensbekenntniss abzulegen, wovon auch die Auferstehung der Todten und das ewige Leben Glieder ausmachten, die beiden letzten Glieder. Doch liegt in ihnen wohl noch etwas mehr, nämlich, dass der Mystagog den Katechumenen in der Weise das Bekenntniss abzulegen befahl, dass sie das von ihm langsam Glied für Glied vorgesagte, nachsprachen (s. die oben aus dem Euchol. Græc. angeführten Worte). Durch diese Annahme geschieht den Worten des Chrysostomus vollkommen Genüge.

ihre Heiligkeit vermehre. Wie Gold und Silber geschmolzen und dadurch wieder neu und rein gemacht werde, so schmelze der heilige Geist die Sünde in der Taufe wie in einem Glutofen, und verzehre er in ihr ihre Sünden und bewirke dadurch, dass sie reiner glänze als jegliches reine Gold. Dann fährt er fort: *Και την των σωματων δε αναστασιν αξιοπιστον κἀντευθεν σοι παλιν δεικνυσιν οὖσαν. Ἐπειδη γαρ ἡ ἁμαρτια τον θανατον εἰςηγαγε, της ῥιζης ξηρανθεισης, οὐδεν δει λοιπον ἀμφιβαλλειν ὑπερ της του καρπου ἀπωλειας. Δια τουτο προτερον εἰπων ἁμαρτιων ἀφεσιν, τοτε ὁμολογεις και νεκρων ἀναστασιν, ἐντευθεν και εἰς ἐκεινο χειραγωγουμενος. Εἰτα ἐπειδη οὐκ ἀρκει το ὀνομα της ἀναστασεως δειξαι το παν (πολλοι γαρ ἀναστάντες παλιν ἀπηλθον, ὡς οἱ ἐν τῃ Παλαιᾳ, ὡς Λαζαρος, ὡς οἱ ἐν τῳ καιρῳ του σταυρου), κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον, ἱνα μηκετι θανατον ὑποπτευσῃ τις μετα την ἀναστασιν ἐκεινην*[37]).

Aus den beiden mitgetheilten Stellen erhellt, dass die drei letzten Glieder des dritten Artikels im Antiochenum etwa gelautet haben *και εἰς ἁμαρτιων ἀφεσιν και εἰς νεκρων ἀναστασιν και εἰς ζωην αἰωνιον.*

Και ging wohl nicht bloss dem letzten Gliede (*κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον*), sondern auch dem drittletzten und vorletzten voran. Vgl. das jerusalemische Taufbekenntniss (*και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, και εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην ἐκκλησιαν και εἰς σαρκος ἀναστασιν* —), das längere epiphanische Taufbekenntniss (*και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας, και εἰς ἀναστασιν νεκρων — και εἰς βασιλειαν οὐρανων* —), das Taufbekenntniss in Constitt. apost. 7, 41 (*εἰς σαρκος ἀναστασιν και εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων και εἰς βασιλειαν οὐρανων* —) und das

[37]) Vgl. noch zwei Stellen weiterhin in n. 2, die Stellen *τι ποιησουσιν οἱ βαπτιζομενοι, φησι, ὑπογραψαντες μεν ἀναστασιν σωματων νεκρων, οὐ· λαμβανοντες δε, ἀλλ' ἀπατωμενοι; τι δε ὁλως και της ὁμολογιας ταυτης ἐδει, εἰ το ἐργον μη εἰπετο;* und *Παλιν τον περι της ἀναστασεως και δια τουτων κατασκευαζων λογον. Τις γαρ ἀν ἑλοιτο, φησι, τοσουτους ὑπομενειν θανατους, ἀναστασεως οὐκ οὐσης οὐδε ζωης μετα ταυτα.*

Bekenntniss des Arius (*και εἰς σαρκος ἀναστασιν, και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος, και εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς μιαν καθολικην ἐκκλησιαν κ. τ. λ.*) [38]). Die Glieder des dritten Artikels müssen in den griechischen Taufbekenntnissen ziemlich allgemein durch *και* mit einander verbunden gewesen sein.

Ebenso ging nach den Worten *ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν* und *κελευει λεγειν· και εἰς ζωην αἰωνιον*, sowie nach der Analogie aller uns erhaltenen griechischen Taufbekenntnisse [39]) mit Ausnahme des kürzeren epiphanischen und des Nicäno-Constantinopolitanum die Präposition *εἰς* allen drei Gliedern des Antiochenum voran. Die Beziehung von *εἰς* vor dem Gliede vom heiligen Geist auch auf die übrigen Glieder des zweiten Artikels und die Wiederholung desselben vor jedem Gliede gehört überhaupt zum Typus der griechischen Tauf- und Glaubensbekenntnisse.

Da Chrysostomus an den beiden Stellen die Genitive *ἁμαρτιων* und *νεκρων* voranstellt, so haben, wie es scheint, das drittletzte und vorletzte Glied im Antiochenum *και εἰς ἁμαρτιων ἀφεσιν* und *και εἰς νεκρων ἀναστασιν* gelautet. Doch ist dies nicht ganz sicher. Denn einmal würde *ἁμαρτιων ἀφεσιν* in den griechischen Bekenntnissen und in den altkirchlichen Bekenntnissen überhaupt ohne Analogie dastehen [40]), und kommt in ihnen wohl öfter *εἰς σαρκος ἀναστασιν*, aber nicht *εἰς νεκρων ἀναστασιν* vor [41]), und sodann braucht Chrysostomus troz seines *ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν*,

[38]) Doch fehlt *και* in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* (s. ob. S. 3), sowie in dem philippopolitanischen Symbol in der Form, die es in den Fragmenten des Hilarius in der Pariser Ausgabe seiner Werke von 1652 hat („in remissionem peccatorum, in carnis resurrectionem, in vitam aeternam") und in Charisius's Bekenntniss (*εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς ζωην αἰωνιον.*

[39]) Sowie auch in dem Philippopolit. a. a. O., in dem Bekenntniss des Arius und in dem des Charisius.

[40]) In Constitt. apost. 7, 41 heisst es *εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, im Hierosolymit., dem kürzeren Bekenntniss des Epiphanius und im Nic.-Const. *ἐν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, in der *Ἑρμ. εἰς το συμβ. ἐν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων* und im Philippopolit. a. a. O. „in remissionem peccatorum". In den occidentalischen Bekenntnissen ist die Wortstellung „remissionem peccatorum" ganz allgemein.

[41]) Nur Alexander von Alexandrien hat *ἡ ἐκ νεκρων ἀναστασις*.

— *του νεκρου σωματος ἀναστασιν πιστευων*, — *και συ μεν δια ῥηματων λεγεις νεκρων ἀναστασιν*, — *των σωματων λεγω την ἀναστασιν*, — *την των σωματων δε ἀναστασιν*, — *τοτε ὁμολογεις και νεκρων ἀναστασιν* und *εἰπων· ἁμαρτιων ἀφεσιν* den Wortlaut der beiden Glieder nicht völlig genau angegeben zu haben. Doch hat *νεκρων ἀναστασιν* mehr für sich als *ἁμαρτιων ἀφεσιν*, indem Chrysostomus *ἀναστασιν* so constant nachstellt (an sechs Stellen, von denen drei mehr oder weniger den Character von Citaten haben [42]), und dieses Wort in allen den griechischen Symbolen die *σαρκος ἀναστασιν* haben [43]), die zweite Stelle einnimmt [44]), während *ἀφεσιν ἁμαρτιων* nur einmal bei Chrysostomus vorkommt *εἰπων ἁμαρτιων ἀφεσιν* und, wie schon gesagt, ohne irgend welche Analogie ist.

Dass das vorletzte Glied im Antiochenum nach den beiden Stellen *και εἰς νεκρων ἀναστασιν* und nicht *και εἰς σαρκος ἀναστασιν* gelautet, ist nicht zu bezweifeln. Chrysostomus hat auch nicht an einer von den sieben oben und in Anmerk. 37 angeführten Stellen *σαρκος*, sondern immer nur entweder *νεκρων* oder *του νεκρου σωματος* oder *σωματων* oder *σωμα* (*το γαρ σωμα ἀναστησαι*) und an den drei Stellen, wo er das vorletzte Glied des dritten Artikels mehr oder weniger förmlich citirt, *νεκρων*, und *νεκρων* ist auf dem Gebiete der griechischen Taufbekenntnisse durchaus nicht ohne Analogie, indem die beiden Taufbekenntnisse des Epiphanius, die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*, das Nicäno-Constantinopolitanum und das Nestorianum *ἀναστασιν νεκρων* haben [45]), während sich im jerusalemischen Taufsymbol und in dem Taufsymbol in den apostolischen Constitutionen,

[42]) Nur in der ersten von den beiden in Anmerk. 37 angeführten Stellen heisst es *ἀναστασιν σωματων νεκρων*.

[43]) Hierosolymit., Const. apost. 7, 41, Epiph. 1 und 2, *Ἑρμ. εἰς το συμβ.*, Nic.-Const., Antioch. 1, Philippoplit. und das Bekenntniss des Arius.

[44]) Auch die lateinischen setzen fast durchweg carnis voran resurrectionem. Eine Ausnahme scheinen nur Augustin in „Sermo 215 in redditione Symboli" („per ipsum resurrectionem credimus carnis", — „quo remissionem peccatorum et resurrectionem carnis et vitam æternam — apprehendere valeatis" n. 8 und 9) und Venantius Fortunatus („resurrectionem carnis") zu machen.

[45]) Vgl. auch das *Μετα ταυτα και την ἐκ νεκρων ἀναστασιν οἰδαμεν* in Alexander von Alexandriens Mittheilungen, sowie das „sed et quia erit tempus

sowie in dem ersten athanasianischen Synodalsymbol (*πιστευομεν και περι σαρκος ἀναστασεως*), in dem Philippopolitanum a. a. O. („carnis resurrectionem"), in Arius's und in Charisius's Bekenntnissen (*εἰς σαρκος ἀναστασιν*) *σαρκος* findet, was auch alle abendländischen Taufbekenntnisse haben [46]).

Dass das Antiochenum nicht mit der Auferstehung der Todten, sondern mit dem ewigen Leben geschlossen, davon lässt der Schluss der zweiten Stelle (vgl. auch die zweite von den beiden in Anmerk. 37 angeführten Stellen) keinen Zweifel übrig. Nur dass kann die Frage sein, wie Chrysostomus sich an der ersten so ausdrücken konnte, dass man, auf sie allein sehend, glauben muss, die Auferstehung der Todten habe ihr Schlussglied gebildet. Man wird zuerst sagen müssen, dass Chrysostomus *παντα* in *μετα γαρ τα ἀλλα παντα τουτο προστιθεμεν, ὁ νυν ὁ Παυλος λεγει* nicht ganz streng von ausnahmslos Allem, sondern von fast Allem oder so gut wie Allem gebraucht hat; dass der Kirchenvater ebenso in den Worten *Μετα γαρ τους φρικτους κανονας των ἐκ του οὐρανου κατενεχθεντων δογματων και τουτο προς τῳ τελει προστιθεμεν, ὁταν μελλωμεν βαπτιζειν, κελευοντες λεγειν· ὁτι πιστευω εἰς νεκρων ἀναστασιν, και ἐπι τῃ πιστει ταυτῃ βαπτιζομεθα* nicht vom absoluten, dem

resurrectionis mortuorum" in Origenes's Relation der Glaubensregel, De principp. Lib. I præf. § 5.

46) Auch Tertullian hat in seiner Relation der Glaubensregel in „de velandis virginibus" c. 1 „carnis resurrectio". In der Relation in „de præscriptt. hærett." hat er „carnis restitutio". In Novatians Relation der Glaubensregel finden wir statt „caro" „corpora" („qui — Sp. sanctus — id agens in nobis ad æternitatem et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra producat —. Erudiuntur enim in illo et per ipsum corpora nostra ad immortalitatem proficere, dum ad decreta ipsius discunt se moderanter temperare"), in der ersten von den Damasus beigelegten Glaubensformeln „corpora" und „caro" neben einander („resuscitandos nos ab eo in his corporibus et in eadem carne, qua nunc sumus, sicut et ipse in eadem carne, in qua natus et passus et mortuus est, resurrexit, et animas cum hac carne vel corpora nostra accepturos ab eo" &c.), in der andern bloss „caro" („ab eo resuscitandos die novissimo in hac carne, qua nunc vivimus"), in der Glaubensregel, welche das im Jahre 400 in Toledo gegen die Priscillianisten gehaltene Concil aufgestellt hat und in dem athanasianischen Symbol „corpora" („S. q. d. v. cr. corpora humana non resurgere post mortem a. s.", „ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis").

Taufacte ganz unmittelbar vorangehenden Schlusse des Taufbekenntnisses, von seinem ihm ohne Dazwischentreten von irgend etwas Anderem, von noch einem Gliede des Symbols, voraufgehenden Schlusse redet, sondern von einem Schlusse in etwas weiterem Sinne; dass endlich Chrysostomus *μετα* in *Μετα γαρ το ὁμολογησαι τουτο μετα των ἀλλων τοτε καϑιεμεϑα εἰς την πηγην των ἱερων ναματων ἐκεινων* nicht urgirt wissen wollte. Sodann aber wird man wohl auch noch darauf hinzuweisen haben, dass die beiden Glieder von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben auf das Engste zusammenhängen und mit einander den das Bekenntniss der christlichen Hoffnung aussprechenden Schluss des Symbols bilden, und dass daher das zweite Glied schon in dem ersten liegt und mit ihm gesetzt ist, so dass, wenn dieses, stillschweigend auch jenes genannt wird.

Wir stossen in der sechsten Homilie des Chrysostomus über den Brief an die Colossenser auf eine Aeusserung, nach der das ewige Leben einen Bestandtheil des Taufbekenntnisses ausgemacht haben muss, das Chrysostomus dort vor Augen gehabt hat. In der sehr merkwürdigen n. 4 der angeführten Homilie, worin der Kirchenvater alle Handlungen unmittelbar vor, bei und gleich nach der Taufe, alle Handlungen von der *ἀποταξις* und *συνταξις* an bis zum Gebet des Herrn und zum Abendmahl in der Absicht durchgeht zu zeigen, dass, nachdem der Herr die Handschrift getilgt, die uns anging (Col. 2, 14), eine neue Handschrift oder vielmehr ein neuer Bund zu Stande gekommen sei, der von einer ganz anderen, höheren Art und Natur sei als der alte Gesetzesbund und der Bund mit Adam, — in dieser n. sagt er nämlich: *Ἀλειφεται, ὡςπερ οἱ ἀϑληται εἰς σταδιον ἐμβησομενοι. Ἁμα γαρ τικτεται, και οὐ καϑαπερ ἐκεινος ὁ πρωτος κατα μικρον, ἀλλ' εὐϑεως· οὐ καϑαπερ οἱ ἱερεις το παλαιον την κεφαλην μονον, μαλλον δε μειζονως. Ἐκεινος μεν γαρ την κεφαλην, το οὐς το δεξιον, την χειρα* [47]), *ἱνα και προς ὑπακοην και ἐργα ἀγαϑα αὐτον διεγειρῃ· οὑτος δε το παν· οὐ γαρ διδαχϑησομενος ἐρχεται μονον, ἀλλα και ἀϑλησων και γυμνασϑησομενος εἰς ἑτεραν αναγεται κτισιν. Ὁταν γαρ ὁμολογῃ εἰς ζωην αἰωνιον,*

[47]) Ex. 29, 7. 20. Lev. 8, 12. 23 f.

ὡμολογησεν ἑτεραν κτισιν[48]) (Opp. T. XI P. 2 p. 426 ed. Paris. alt.).

Wäre nun das Taufbekenntniss, auf das Chrysostomus in diesen Worten zielt, das antiochenische, so fänden wir auch in ihnen ein Bruchstück dieses Symbols und einen Beweis dafür, dass es mit dem ewigen Leben geschlossen. Allein das Taufsymbol, das Chrysostomus an der angeführten Stellen vor Augen gehabt hat, muss das constantinopolitanische gewesen sein, da Chrysostomus nach einer Stelle in Homil. III n. 4[49]) zu der Zeit, als er die Homilie über den Brief an die Colossenser hielt, nicht mehr Presbyter in Antiochia, sondern schon constantinopolitanischer Patriarch war[50]), und da er natürlich da, wo er vor der constantinopolitanischen Gemeinde auf ein Glied des Taufbekenntnisses zielte, das Taufbekenntniss dieser Gemeinde und nicht sein eigenes Taufbekenntniss, nicht das Taufbekenntniss der Gemeinde, in der er selber geboren und getauft worden war, vor Augen haben musste[51]).

48) „*Denn so oft, jedesmal dass er* (die Worte: „„ich glaube) *an das ewige Leben*““ *bekennt, bekannte er* (damit, eo ipso) *eine neue Creatur*“, dass er durch die Taufe zu einer neuen Creatur geworden“.

49) Ἑως δ᾽ ἀν ἐπι του θρονου τουτου (dem bischöflichen Stuhl) καθημεθα, ἑως ἀν την προεδριαν ἐχωμεν, ἐχομεν και την ἀξιαν και την ἰσχυν, εἰ και αναξιοι ἐσμεν. Εἰ ὁ Μωϋσεως θρονος οὑτως ἠν αἰδεσιμος, ὡς δὶ ἐκεινον ἀκουεσθαι (Matth. 23, 2. 3) πολλῳ μαλλον ὁ του Χριστου θρονος· Ἐκεινον ἡμεις διεδεξαμεθα, ἀπο τουτου φθεγγομεθα, ἀφ᾽ ου και ὁ Χριστος ἐθετο ἐν ἡμιν την διακονιαν της καταλλαγης.

50) Montfaucon zeigt in seinem „Monitum“ vor den Homilien über den Brief an die Colossenser aus Hom. VII n. 3, dass diese Homilien nach dem Fall des Eunuchen Eutropius im Jahre 399 gehalten worden sein müssen. S. a. a. O. p. 368.

51) Welches das Taufbekenntniss der Gemeinde zu Constantinopel am Schlusse des vierten Jahrhunderts gewesen sei, ob, wie das der Gemeinde zu Antiochia, ein älteres eigenes Localbekenntniss (mit Zusätzen aus dem Nicänum), oder ob ein aus dem älteren byzantinisch-constantinopolitanischen vervollständigtes Nicänum (s. meine Abhandlung: „Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der oriental. Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Abfassung des nic.-constant. Symbols“, in Rudelbachs und Guerickes Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche, Jahrg. 1857 S. 653 ff. und meine Abhandlung über das ältere, eigentliche Nicänum als orientalisches Taufbekenntniss in „Theol. Tidsskr.“ B. 3 S. 491 ff.), oder ob

Wenn wir die uns von Cassian überlieferten beiden ersten Artikel des antiochenischen Taufbekenntnisses aufmerksam betrachten, so finden wir, dass dieses Taufbekenntniss sich vor den übrigen uns erhaltenen orientalischen durch eine gewisse Einfachheit auszeichnet, die es den occidentalischen näher stellt, und die ganz mit dem nüchternen, verständigen Character dieser Kirche, der sie als mit den occidentalischen geistig verwandter erscheinen lässt [62]), übereinstimmt. Das Antiochenum hat in dem ersten Gliede des zweiten Artikels nicht wie die übrigen occidentalischen Taufbekenntnisse „et in unum Dominum", sondern bloss „et in Dominum", ganz wie die occidentalischen bloss „Et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum" haben. In dem zweiten Gliede des zweiten Artikels lautet es sehr einfach „qui propter nos venit et natus est ex Maria virgine" (s. ob. S. 78ff.); dagegen haben die übrigen uns erhaltenen griechischen Taufbekenntnisse *σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα* (Hierosolym., Nic.), *τον ἐπ' ἐσχατων ἡμερων κατελθοντα ἐξ οὐρανων και σαρκα ἀναλαβοντα και ἐκ της ἁγιας παρθενου Μαριας τεχθεντα* (Constitt.), *τον δι ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου* (Epiph. 1 und Nic.-Const.), „*er, der unsret-, der Menschen wegen und wegen unserer Erlösung vom Himmel herabstieg und vom heiligen Geist einen Körper bekam (Fleisch ward) und Mensch wurde und von der Jungfrau Maria empfangen und geboren ward* (Nestorianum; s. weiter unter Nr. V) und noch viel wortreichere, weitläufigere Explicationen (Epiph. 2 und die *Ἑρμ. εἰς το συμβ.*; s. ob.

endlich das Nicäno-Constantinopolitanum, das lässt sich nicht mit Gewissheit sagen, da uns das vornicänische Taufsymbol der Gemeinde zu Byzanz und Constantinopel nicht erhalten ist. Gegen die letzte der drei berührten Möglichkeiten spricht, dass das Schlussglied des Nicäno-Constantinopolitanums nicht (*και εἰς*) *ζωην αἰωνιον*, sondern *και ζωην του μελλοντος αἰωνος* lautet (doch könnte Chrysostomus frei citirt haben), und dass das Nicäno-Constantinopolitanum vor dem chalcedonensischen Concil in Orient nur ausnahmsweise bei der Taufe gebraucht wurde, indem damals das Nicänum das herrschende Taufbekenntniss war (s. die angeführten Abhandlungen und die Abhandlung über das Nicäno-Constantinopolitanum als orientalisches Taufbekenntniss in „Theol. Tidsskr." B. VII S. 281 ff., insbesondern S. 316 ff.).

[62]) Man denke an die Harmonie der occidentalischen und speciel der römischen Kirche mit der antiochenischen gegenüber dem Eutychianismus.

Abhandl. I). In dem Schlussglied des zweiten Artikels lautet das Antiochenum einfach „et iterum veniet judicare vivos et mortuos", ähnlich wie die occidentalischen („inde venturus, inde venturus est, unde venturus est judicare vivos et mortuos, inde venturus est judicaturus de vivis et mortuis, judicaturus vivos et mortuos"); dagegen haben die übrigen uns erhaltenen Taufsymbole, das Nestorianum, das hier ganz mit dem Antiochenum übereinstimmt, und das Nicänum, das *και ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους* hat, ausgenommen, noch *ἐν δοξῃ* oder *μετα δοξης* und die antimarcellischen Schlussworte *οὗ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος*[53]).

Ganz dieselbe Einfachheit und Verwandtschaft mit den occidentalischen Taufsymbolen finden wir nun auch in den drei Schlussgliedern des Antiochenums. Während das Glied von der Sündenvergebung in dem jerusalemischen Taufsymbol *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, in dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius, im Nicäno-Constantinopolitanum und im Nestorianum *ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, in dem längeren epiphanischen Taufsymbol *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας*[54]) und in der *Ἑρμ. εἰς το συμβ. και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων* lautet, hat das Antiochenum das einfache, sonst nur noch

53) Einige von ihnen haben auch noch andere Zusätze (das Taufbekenntniss in den Constitutionen den Zusatz *ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος*, das längere Taufbekenntniss des Epiphanius und die *Ἑρμ. εἰς το συμβ.* den Zusatz *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι*). Auch in den auf locale Taufsymbole mehr oder weniger zurückgehenden griechischen Synodal- und Privatsymbolen (orthodoxen und häretischen) und in den irenäischen Relationen der Glaubensregel finden wir meistens die beiden im Text angeführten Zusätze (oder doch, wie z. B. in der dem Nicänum zu Grunde liegenden und auf dem cäsareensischen Taufbekenntnisse ruhenden Glaubensformel das Eusebius von Cäsarea) einen von ihnen (den ersten) oder ihnen ähnliche noch weitläufigere und zum Theil auch noch andere. Nur Arius und Charisius haben in ihren Bekenntnissen einfach *και παλιν ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους*. — Vgl. übrigens mit dem im Texte Ausgesprochenen „Theol. Tidsskr." B. 2 S. 122 f. und S. 124 ff.

54) Dieses auffallende *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας*, bei dem die Sündenvergebung nicht einmal genannt wird, beruht, da unser Text des Epiphanius sehr schlecht ist, und die *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* noch *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* hat, wohl nur auf einem Textfehler. Auch im Texte des epiphanischen Bekenntnisses hat wohl ursprünglich noch *και ἀφεσεως ἁμαρτιων* gestanden

in dem Taufsymbol der Constitutionen und im Philippopolitanum in der Gestalt, die es in den Fragmenten des Hilarius a. a. O. hat („in remissionem peccatorum") vorkommenden und mit dem „remissionem peccatorum" („omnium peccatorum") der occidentalischen Bekenntnisse übereinstimmende *εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*. Während das letzte Glied des Taufsymbols in den Constitutionen, in dem kürzeren Taufbekenntnisse des Epiphanius und in dem Nicäno-Constantinopolitanum *εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος* lautet, hat das Antiochenum hier allerdings mit der Mehrzahl der uns erhaltenen orientalischen Taufsymbole: mit dem Hierosolymitanum, dem längeren Taufbekenntniss des Epiphanius, der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* und dem Nestorianum [58]) *και εἰς ζωην αἰωνιον*. Das Glied *και εἰς βασιλειαν οὐρανων*, das wir in dem Taufbekenntnisse der Constitutionen, in dem längeren Taufbekenntnisse des Epiphanius und in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*, sowie in dem Bekenntniss des Arius antreffen, fehlt im Antiochenum. Ebenso fehlt in ihm das *και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων* des längeren epiphanischen Taufbekenntnisses und das *εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων* der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*. In dem kürzeren Taufbekenntniss des Epiphanius und im Nicäno-Constantinopolitanum heisst es (*Πιστευομεν*) *και εἰς το πνευμα το ἁγιον κ. τ. λ.*, *εἰς μιαν — ἐκκλησιαν, ὁμολογουμεν ἐν βαπτισμα κ. τ. λ. προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων κ. τ. λ.*, und im Nestorianum wenigstens: *und (wir glauben) an einen heiligen Geist* u. s. w. *und an eine — Kirche; wir bekennen eine Taufe* u. s. w.; im Antiochenum dagegen wird vor den Gliedern von der Sündenvergebung und von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben kein neues Verbum eingeführt; das *εἰς* vor ihnen ist noch von dem *πιστευω* am Anfange des Symbols oder auch des dritten Artikels abhängig. In dem jerusalemischen Taufsymbol steht das Glied von der Sündenvergebung (von der einen Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden) vor dem

[58]) Auch das constantinopolitanische Taufsymbol, welches Chrysostomus an der oben S. 93 f. besprochenen Stelle vor Augen hat, scheint *ζωην αἰωνιον* gehabt zu haben, und dieselben Worte finden wir auch in dem ersten antiochenischen Synodalsymbol (*και ζωης αἰωνιου*), im Philippopolitanum a. a. O. („in vitam æternam") und im Bekenntniss des Charisius (*εἰς ζωην αἰωνιον*), während Arius in seinem Bekenntnisse *και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος* sagt.

Gliede von der Kirche [56]) und in dem Taufbekenntnisse der Constitutionen das Glied von der Auferstehung der Todten vor dem von der Sündenvergebung [57]); im Antiochenum dagegen haben die beiden Glie-

[56]) Der Grund dieser Umstellung liegt darin, dass die jerusalemische Kirche in ihrem Symbol nicht bloss den Glauben an die Sündenvergebung oder den blossen Glauben an sie, den Glauben an sie in abstracto, sondern zugleich auch den Glauben an das Mittel, wodurch sie gegeben ward, die Taufe, aussprechen wollte, oder darin, dass sie ihren Glauben an die Sündenvergebung in der Weise aussprechen wollte, dass sie zugleich das Mittel nannte, wodurch sie gegeben ward, oder vielmehr, dass sie dieses Mittel an ihre Stelle setzte und sie selbst nur als ihr Ziel bezeichnete. Damit war es nämlich gegeben, dass das zweite und dritte Glied des dritten Artikels ihre Stelle wechselten; denn die Taufe muss ja als das kirchenstiftende Sacrament und als für jeden Einzelnen der Weg, der Durchgang zur Kirche nothwendig dieser vorangehen. Dass aber die Kirche zu Jerusalem an die Stelle der Vergebung der Sünden die Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden setzte, das hat wiederum darin seinen Grund, dass sie bei der Sündenvergebung nur an die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden dachte — insofern nicht unpassend, als ja das Taufbekenntniss zunächst dazu bestimmt war von noch nicht Getauften abgelegt zu werden —, indem sie, wie die alten Kirchen überhaupt, was die nach der Taufe begangenen Sünden betrifft, in Unklarheit, Zweifel und Unsicherheit war. (Die alte Kirche lehrte, wie bekannt, dass die Taufe nur die vor ihr begangenen Sünden tilge). Die Taufe wird in dem jerusalemischen Symbol als *βαπτισμα μετανοιας* bezeichnet — ein Ausdruck, der ebenfalls zeigt, dass die jerusalemische Kirche bei der *ἀφεσις ἁμαρτιων* nur an die vor der Taufe begangenen Sünden dachte —, weil sie die *μετανοια* zu ihrer Voraussetzung hat. Das ganze zweite Glied des dritten Artikels ist übrigens, das aus Eph. 4, 5 genommene *ἓν* abgerechnet, aus Marc. 1, 4 und Luc. 3, 3 genommen, wo es von der Taufe des Johannes gebraucht wird. Dass der in der Schrift von dieser gebrauchte Ausdruck von der jerusalemischen Kirche auf die christliche Taufe übertragen ward, ist um so weniger auffallend, als Cyrill mit vielen andern alten Kirchenlehrern (und unseren älteren Dogmatikern) dafür hielt, dass auch die Taufe des Johannes die Kraft der Sündenvergebung hatte (s. Katech. III n. 7 und XX n. 6). Dasselbe, was die jerusalemische Kirche, that übrigens auch der Verfaseer der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* (*εἰς ἓν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων*) und wohl auch (s. ob. Anmerk. 54) Epiphanius in seinem längeren Bekenntnis. Die Kirche, der Epiphanius's kürzere Taufbekenntniss angehörte, die cyprische, die constantinopolitanischen Väter und die Nestorianer sagten wenigstens *και εἰς ἓν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*. Doch liessen diese alle dem Gliede von der Kirche seinen ursprünglichen Platz.

[57]) Dieser auffallende Umstand hat darin seinen Grund, dass man in der alten Kirche ein so ausserordentlich grosses Interesse für die Auferstehung der Todten nährte und auf sie ein so ausserordentlich grosses Gewicht legte. Hievon zeugen auch

der von der Sündenvergebung und Todtenauferstehung ihre einfachste, natürlichste Stellung und die Stellung, die mit der in den occidentalischen Taufsymbolen übereinstimmt. Mit einem Worte: Keins von den uns erhaltenen orientalischen Taufbekenntnissen kommt in den drei letzten Gliedern des dritten Artikels dem Taufbekenntnisse der antiochenischen Kirche an Einfachheit und an Verwandtschaft mit den Taufsymbolen des Abendlandes gleich; ein jedes von ihnen, das Antiochenum ausgenommen, hat in diesem Theile des Symbols Eigenthümlichkeiten, die es in den demselben als minder einfach und als von der Form der abendländischen Symbole mehr oder weniger abweichend erscheinen lassen.

noch mehrere andere Thatsachen auf dem Gebiete der alten Symbole, Thatsachen, die mit der im Texte angeführten verglichen werden können. Arius setzt in seinem Bekenntniss die Auferstehung des Fleisches gleich nach dem heiligen Geist, indem er der einen katholischen Kirche den letzten Platz giebt und die Vergebung der Sünden übergeht. Die eusebianischen Verfasser des ersten antiochenischen Taufsymbols sagen, nachdem sie den Glauben an den Vater und den Sohn bekannt haben: πιστευομεν και εἰς το ἁγιον πνευμα· εἰ δε δει προσθειναι, πιστευομεν και περι σαρκος ἀναστασεως και ζωης αἰωνιου. Sie übergehen also das zweite und dritte Glied des Taufbekenntnisses und führen nur das vierte und das mit ihm enge und fast untrennbar verbundene fünfte an. Epiphanius führt in der „Expositio fidei catholicæ“, womit er sein Panarion schliesst, und in der Anakephaläosis, Opp. T. I p. 1160 und T. II p. 156 s. ed. Pet., von dem dritten Artikel nur die Auferstehung der Todten und das ewige Leben an. Tertullian führt in seinem Referat der Glaubensregel in „de velandis virginibus“ c. 1 vom dritten Artikel nur „carnis resurrectio“ an („venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem“); vgl. auch den Schluss seines Referats derselben in „de præscriptt. hærett.“ c. 13. In dem Referat der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 14 wird von dem dritten Artikel nur ἀναστασις und andeutungsweise ζωη αἰωνος angeführt. Endlich Cyrill behandelt in seinen Katechesen die Auferstehung des Fleisches gleich nach dem heiligen Geist und vor der einen heiligen, katholischen Kirche, ungeachtet sie im jerusalemischen Symbol ihren Platz nach dieser hatte, und er würde sie auch vor der Vergebung der Sünden besprochen haben, hätte er diese an der Stelle behandelt, wo er die auf den einen heiligen Geist folgenden Glieder des dritten Artikels bespricht (s. Katech. XVIII n. 22).

III. IV.

Das Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum in syrischer Uebersetzung aus einer Handschrift des British Museum.

Walch und Hahn haben in ihren Sammlungen der altkirchlichen Symbole ausser den griechischen Originalen auch lateinische Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums aufgenommen, Walch elf Uebersetzungen des ersteren und vier des letzteren Symbols, Hahn Hilarius von Poitiers Uebersetzung von jenem und Dionysius Exiguus's Uebersetzung von diesem mit Angabe der Abweichungen der übrigen Uebersetzungen in Anmerkungen. Dagegen fehlt in ihren Werken jede orientalische Uebersetzung der beiden Symbole [1]). Ich veröffentliche hier eine syrische aus einer im Jahre 873 der seleucidischen Aera oder im Jahre 562 n. Chr. G. geschriebenen nitrischen Handschrift des British Museum (Add. 12, 156). Ich verdanke dieselbe, sowie die beiden weiter unten in Nr. VI und VII mitzutheilenden Bekenntnisse des Athanasius und Johannes von Jerusalem, der Güte des Herrn. Dr. W. Wright, Assistenten am British Museum, der sie auf meine Bitte für mich aus der angeführten Handschrift copirt hat. Sie steht nach den Mittheilungen des Dr. Wright auf Fol. 36 vers., col. *c* Fol. 37 rect., col. *a* und *b* der Handschrift „between two letters of Timothy Aelurus of Alexandria in the middle of what is called in the ms. ܟܬܒܐ ܕܫܪܝܐ ܕܣܘܢܗܘܕܘܣ ܕܪܫܝܥܐ ܕܐܬܟܢܫܬ ܒܟܠܩܕܘܢܐ. ܕܒܝܫ ܠܗܘܢ ܡܢ ܦܬܓܡܘܗܝ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ *(Buch der Auflösung, Zerstörung [2]) der gottlosen Synode, die in Chalcedon ver-*

[1]) Walch bemerkt a. a. O. p. 93: „Præter Latinas Arabica et Syriaca extant symboli Nicæni interpretationes. Illam, quam Guil. Beverigius pandect. canon. tom. I p. 682 [685] edidit, Mansius T. II p. 707 Latine tantum repetiit, recentioris esse ætatis, nemo dubitat. Additamentis præterea concilii Constantinopolitani est aucta et omittit anathematismum. Hæc vero, id est Syriaca, quantum novimus, literarum typis non est descripta“.

[2]) *Βιβλος καταλυσεως.*

sammelt ward, verfertigt (geschrieben) von dem frommen Herrn Timotheus, Bischof von Alexandrien), or more shortly ܕܛܝܡܬܐܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܘܩܒܠ ܐܝܠܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܬܪܬܝܢ ܟܝܢܝܢ. *(von Bischof Timotheus gegen die, welche von zwei Naturen reden)*" und ist demnach ohne Zweifel monophysitischen oder jakobitischen Ursprungs. Auf meine Mittheilung derselben lasse ich eine buchstäbliche Uebersetzung und einige Bemerkungen über ihre Eigenthümlichkeiten folgen.

ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܣܘܢܗܕܘܣ ܩܕܝܫܬܐ ܕܢܝܩܝܐ ܕܬܠܬܡܐܐ ܘܬܡܢܬܥܣܪ ܐܒܗܬܐ ܕܐܬܟܢܫܘ
ܘܐܬܟܢܫܘ .

ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܥܒܘܕܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܘܕܟܠܗܘܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.

ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܒܐ ܝܚܝܕܝܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ. ܐܠܗܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ. ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܕܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ. ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ. ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܒܫܡܝܐ ܘܐܝܠܝܢ ܕܒܐܪܥܐ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ. ܢܚܬ ܘܐܬܓܫܡ ܘܐܬܒܪܢܫ ܘܚܫ ܘܩܡ ܠܝܘܡܐ ܕܬܠܬܐ. ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ. ܘܐܬܐ ܠܡܕܢ ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ.

ܘܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܡܪܝܢ: ܕܐܝܬ ܐܝܡܬܝ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܘܕܩܕܡ ܕܢܬܝܠܕ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܐܘ ܕܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܗܘܐ: ܐܘ ܡܢ ܩܢܘܡܐ: ܐܘ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܐܚܪܬܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ: ܐܘ ܕܡܫܬܚܠܦܢܐ ܗܘ: ܐܘ ܡܫܬܓܚܢܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܠܗܠܝܢ ܡܚܪܡܐ ܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܘܫܠܝܚܝܬܐ. ○ . ○ . ○

ܗܢܐ ܕܝܢ ܘܡܫܠܡܢܘܬܗ ܐܡܪܘܗ. ܬܠܡܝܕܐ ܕܐܒܗܬܐ ܬܠܬܡܐܐ. ○ . ○ . ○ .

ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܣܘܢܗܕܘܣ ܩܕܝܫܬܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܕܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ . ○ .

ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܥܒܘܕܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܘܕܟܠܗܘܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.

ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܐܬܝܠܕ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ. ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܕܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ. ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ. ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ. ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܘܐܬܒܪܢܫ. ܘܐܙܕܩܦ ܚܠܦܝܢ. ܒܝܘܡܝ ܦܢܛܝܘܣ ܦܝܠܛܘܣ. ܘܚܫ ܘܐܬܩܒܪ: ܘܩܡ ܠܝܘܡܐ ܕܬܠܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܟܬܒܐ. ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ. ܘܬܘܒ ܐܬܐ ܒܫܘܒܚܐ. ܠܡܕܢ ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ. ܗܘ ܕܠܡܠܟܘܬܗ ܠܝܬ ܫܘܠܡܐ.

ܘܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝܐ ܘܡܚܝܢܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܢܦܩ. ܗܘ ܕܥܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܡܫܬܓܕ ܘܡܫܬܒܚ. ܗܘ ܕܡܠܠ ܒܝܕ ܢܒܝܐ. ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܘܫܠܝܚܝܬܐ. ܘܡܘܕܝܢܢ ܒܚܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗܐ. ܘܡܣܟܝܢܢ ܠܢܘܚܡܐ ܕܡܝܬܐ. ܘܠܚܝܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ ܐܡܝܢ. ○ . ○ . ○

Auseinandersetzung (ἔκθεσις, expositio) *des Glaubens der grossen und heiligen Synode zu Nicäa, der drei hundert und achtzehn seligen Väter.*

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Inhaber (Besitzer, Herrscher) aller Dinge (παντοκρατωρ), den Schöpfer des Himmels und der Erde, aller Dinge, die gesehen werden, und die nicht gesehen werden.

Und an einen Herren, Jesum Christum, den Sohn Gottes, der geboren ward vom Vater als der einige, das ist aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gotte, der geboren ward und nicht geschaffen wurde, der Sohn des Wesens des Vaters (wesensgleich mit dem Vater), durch dessen Hand alles enstand, die Dinge, die im Himmel und die, welche auf der Erde sind; er der unsret —, der Menschen, wegen und wegen unserer Erlösung herab stieg und Fleisch (Körper) ward und Mensch wurde und litt und nach drei Tagen auferstand und zum Himmel hinaufstieg und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.

Und an den heiligen Geist. Diejenigen aber, die da sagen: Es war (eine Zeit), da er nicht war, und ehe er geboren ward, war er nicht, oder dass er aus Nichts wurde, oder welche sagen, dass er aus einer anderen Substanz oder einem anderen Wesen ist, oder dass er wandelbar ist, oder dass Gottes Sohn veränderlich ist, diese anathematisirt die katholische und apostolische Gemeinde (Kirche).

Dieser (Glaube), *welcher der einzige und alleinige ist, ward gegen die Arianer auseinandergesetzt.*

Auseinandersetzung (ἔκθεσις, expositio) *des Glaubens der heiligen Synode zu Constantinopel der hundert und funfzig.*

Ich glaube an einen Gott, den Vater, den Inhaber aller Dinge, den Schöpfer des Himmel und der Erde, aller der Dinge, die gesehen werden, und die nicht gesehen werden.

Und an den Herren Jesum Christum, Gottes einigen Sohn, er, der vom Vater geboren ward vor aller Welt, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gotte, der geboren ward und nicht geschaffen wurde, der Sohn des Wesens des Vaters, durch dessen Hand Alles entstand;

er, der unsret-, der Menschen, wegen und wegen unserer Erlösung vom Himmel herabstieg und Fleisch (Körper) ward vom heiligen Geist und von der Jungfrau Maria und Mensch ward und gekreuzigt wurde für uns in den Tagen des Pontius Pilatus und litt und begraben ward und auferstand nach drei Tagen, wie die Schriften sagen, und zum Himmel hinaufstieg und zur Rechten seines Vaters sitzt und wiederkommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, er, dessen Reich kein Ende hat.

Und an den heiligen Geist, den Herren und Lebendigmacher, er, der vom Vater ausgeht, er, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und gepriesen wird, er, der durch die (Hand der) Propheten sprach; und an eine heilige, apostolische und katholische Gemeinde. Ich bekenne eine Taufe zur Vergebung der Sünden, und ich erwarte die Auferstehung der Todten und das Leben der zukünftigen Welt. Amen.

1.

Der erste Artikel in der syrischen Uebersetzung des Nicänums weicht durch den Zusatz ܒܪܘܝܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ *Schöpfer des Himmel und der Erde* vom griechischen Originale ab. Dieser Zusatz ist dem Nicäno-Constantinopolitanum entnommen und durch ihn sind die beiden Symbole im ersten Artikel ganz gleichlautend geworden. Zusätze aus dem Nicäno-Constantinopolitanum und aus dem allgemeinen Taufbekenntnisse begegnen uns in mehreren Recensionen des Nicänums, sowie auch in lateinischen Uebersetzungen dieses Symbols. — Besonders ist dies mit der einen von den beiden Recensionen der Fall, die wir in den Acten des chalcedonensischen Concils antreffen, der in Act. V. (Coleti, Sacrosancta Concilia T. IV p. 1453 ss.). Hier hat der zweite Artikel vom zweiten Gliede an alle Zusätze des Nicäno-Constantinopolitanums bekommen und das Glied vom heiligen Geiste die beiden ersten constantinopolitanischen Zusätze *το κυριον και ζωοποιον* erhalten (*Και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το κυριον και ζωοποιον*), wogegen im ersten Gliede des zweiten Artikels die Worte *τα τε ἐν οὐρανῳ και τα ἐν τῃ γῃ* weggelassen worden sind, ebenfalls eine Conformation mit dem Nicäno-Constantinopolitanum, indem in diesem die angeführten Worte fehlen. Aber auch mehrere andere Recensionen des Nicänums haben

solche Zusätze. So haben die beiden in Gelasius Cyzicenus's „Historia concilii Nicäni“, die in Lib. II c. 26 und die in Lib. II c. 35 (Coleti, a. a. O. T. II p. 223 und 265), welche letztere dem von Gelasius aufgenommenen Briefe des Eusebius von Cäsarea an seine Gemeinde angehört, nach *παθοντα* noch das sowohl constantinopolitanische als auch dem allgemeinen Taufbekenntnisse angehörige *ταφεντα* und die erstere auch noch das im Nicänum fehlende *και καθεζομενον ἐν δεξιᾳ του πατρος*, was sich ebenfalls sowohl im Nicäno-Constantinopolitanum als auch im allgemeinen Taufsymbole findet. Dasselbe vorletzte Glied des zweiten Artikels haben auch noch drei andere Recensionen ergänzt, nämlich die in dem „Codex Canonum ecclesiæ Africanæ“ (bei Coleti, a. a. O. T. II p. 1259), die in der Act. VI des ephesinischen Concils (Coleti, a. a. O. T. III p. 1201) und die in der Act. XVIII des dritten constantinopolitanischen Concils (Coleti, a. a. O. T. VII p. 1057). Die erste hat *και καθεζομενον ἐν δεξιᾳ του πατρος*, die beiden letzteren haben *και ἐν δεξιᾳ του πατρος καθεζομενον*. Auch das constantinopolitanische und in mehreren orientalischen Taufbekenntnissen [4]) und Synodal- und Privatsymbolen [5]) anzutreffende *παλιν* im Gliede von der Wiederkunft Christi ist in einige Recensionen des Nicänums eingedrungen, nemlich in die erste gelasianische, in die im Cod. can. eccl. Afr. und in die in Conc. Chalced. Act. II. — Ebenso finden wir in mehreren lateinischen Uebersetzungen des Nicänums Zusätze aus dem allgemeinen Taufsymbol. So haben die Uebersetzungen im Cod. can. eccl. Afr. und in Conc. Chalced. Act. II nach „ascendit in coelos“ „sedet ad dexteram“, „et sedet in dextera Patris“ und die von Jos. Blanchini in seiner Schrift „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“ &c. p. 95 aus einem Cod. Veronensis veröffentlichte nach „passus“ „mortuus est“, und so haben die des Damasus in den Anathematismen oder der „Confessio catholica“, die des Rufinus, die des Phöbadius von Aginnum (Agen) [6]), die in Cod. can. eccl. Afr., die

[4]) Dem in den apostolischen Constitutionen, dem antiochenischen und dem kürzeren des Epiphanius.

[5]) Dem ersten, zweiten und dritten antiochenischen und dem seleucensischen Synodalsymbol, der auf das cäsareensische Taufbekenntniss ruhenden Glaubensformel des Eusebius von Cäsarea und den Bekenntnissen des Lucianus Martyr, Arius und Charisius.

[6]) Diese Uebersetzung, mit der die Schrift des Phöbadius „De fide orthodoxa contra

in Conc. Chalced. Act. II und die „ex prisca canonum translatione“ (Walch p. 89 s.) im Schlussgliede des zweiten Artikels das für die occidentalischen Taufbekenntnisse eigenthümliche „inde“ oder „unde“ („venturus inde“, „inde venturus“, „inde venturus est“, „unde venturus est“). Damasus hat zu „Et Spiritum sanctum“ und zu „descendit“ die selbstständigen Zusätze „neque facturam, neque creaturam, sed de substantia deitatis“ und „de coelo“, von denen der erstere mit den Zusätzen des constantinopolitanischen Symbols parallel läuft, und der zweite dem ἐκ των οὐρανων des Nicäno-Constantinopolitanums entspricht [7]). In den Ausgaben der lateinischen Uebersetzung der Recension in Concil. Chalced. Act. V finden wir ganz dieselben Zusätze, wie in der Recension selber. Doch bemerkt Baluze von dem Zusatze „de coelo“: „Deest hoc in omnibus antiquis exemplaribus“ und zu „incarnatus est — istos anathematizat catholica et apostolica ecclesia“: „Totus hic locus sic habet in vetustis codicibus: „„*et incarnatus est atque inhumanatus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in coelos, venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum. Eos autem*““ &c. Dies spricht dafür, dass die constantinopolitanischen Zusätze in der Recension in Conc. Chalced. Act. V ursprünglich gefehlt haben und nur durch Interpolation aus dem Nicäno-Constantinopolitanum in dieselbe hineingekommen sind. Diejenigen Handschriften der lateinischen Uebersetzung, in welchen die Zusätze fehlen,

Arianos“ beginnt, haben weder Walch nach Hahn gekannt. Ich theile sie, die einiges Eigenthümliche hat, daher hier mit. Sie lautet: „Credimus in Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Et unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, natum de Patre unicum, hoc est de substantia Patris, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiæ cum Patre, quod Græci dicunt ὁμοούσιον, per quem omnia facta sunt, sive quæ in coelo, sive quæ in terra. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est et homo factus est, passus est, resurrexit tertia die, ascendit ad coelos, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et Spiritum sanctum. Eos autem, qui dicunt: Erat, quando non erat, et priusquam nasceretur non erat, et mutabilem vel convertibilem esse Filium Dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia. Amen“. S. Migne, Patrologia T. XX p. 31.

7) Des Damasus Brief an Paulinus von Antiochien, in dem die „Confessio Catholica“ enthalten ist, ist 378, also 3—4 Jahre vor dem Concil in Constantinopel geschrieben. Er ist somit eine Art Seitenstück und ein Vorläufer des Nicäno-Constantinopolitanums.

gehen auf die Recension in ihrer ursprünglichen Gestalt zurück; in den übrigen (späteren, jüngeren) ist die Uebersetzung nach dem interpolirten griechischen Originale modificirt worden. Da die Herausgeber der Concilienacten zu diesem nicht bemerken, dass es in manchen Handschriften so laute, wie in der Recension in Eusebius von Cäsareas Brief an seine Gemeinde und in ähnlichen Recensionen, so muss die Interpolation sich in allen Handschriften finden. Eine ähnliche Interpolation des Nicänums aus dem Nicäno-Constantinopolitanum oder vielmehr ein ähnliches Setzen dieses Symbols an die Stelle jenes finden wir, wie schon Walch, a. d. ob. S. 100 Anm. 1 angef. O. bemerkt hat, auch in dem Nicänum der von Beveridge, *Συνοδικον* I, 683ss., aus einem Oxforder Mscr. herausgegebenen „Prooemia et paraphrasis Arabica in quatuor priorum generalium conciliorum canones" des Alexandriners Joseph Alschaher Biltabib (lebte gegen 1400). Nur hat hier auch der erste Artikel den constantinopolitanischen Zusatz *ποιητην οὐρανου και γης* bekommen, während das Glied vom heiligen Geiste ganz wie im Nicänum lautet [8]). Eine solche

[8]) Die Uebersetzung lautet:

نومن بالاه واحد اب ماسك الكل صانع السماء والارض وكلما يرى وما لا يرى

وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الاب قبل كل الدهور نور من نور الاه حق من الاه حق مولود ليس بمخلوق المساوى الاب فى الجوهر الذى به خلق كل شىء الذى من اجلنا نحن معشر البشر ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذرى وتانس وصلب عنا على عهد بيلاطس البنطى وتالم وقبر وقام فى اليوم الثالث كما هو مكتوب وصعد الى السموات وجلس عن يمين الاب وايضا ياتى بمجده ليدين الاحياء والاموات الذى ليس لملكه فناء

وبروح القدس

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Inhaber (Besitzer, Herrscher) aller Dinge, den Schöpfer des Himmels und der Erde und alles dessen, was gesehen wird, und was nicht gesehen wird.

Und an einen Herren Jesum Christum, den einigen Sohn Gottes, der vom Vater vor aller Welt geboren ward, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gotte, geboren, nicht geschaffen, dem Vater gleich im Wesen, durch den allen Dinge geschaffen worden; welcher unsret —, des Geschlechtes der Menschen, wegen und wegen unseres Heiles vom Himmel herabstieg und Fleisch ward vom heiligen Geist und Maria der Jungfrau und Mensch wurde und für uns gekreuzigt ward in der Zeit des Pontiers Pilatus und Schmerzen litt und begraben wurde und am dritten

Interpolation oder Substituirung lag bei der sehr bald eintretenden Identification des Nicäno-Constantinopolitanums mit dem Nicänum und der aus ihr entstandenen Bezeichnung jenes Symbols als das Symbol der 318 Väter [9]) sehr nahe. Auch der constantinopolitanische Zusatz „Schöpfer Himmels und der Erde“ in der syrischen Uebersetzung möchte in der Identification der beiden Symbole seinen Grund haben. Er findet sich übrigens auch in alten Handschriften der lateinischen Uebersetzung der Recension in Conc. Chalced. Act. V [10]). Umgekehrt haben die Nestorianer in ihrem Nicäno-Constantinopolitanum diesen Zusatz weggelassen (s. unten Nr. V).

Alle Glieder des zweiten Artikels vom dritten bis zum letzten sind mit dem vorangehenden durch „und“ verknüpft, und ebenso ist im zweiten Gliede das zweite Verbum mit dem ersten und das dritte mit dem zweiten durch „und“ verbunden. Diese Verknüpfung aller Verba von „herabstieg“ an bis „kommt“, dieses Polysyndeton ist ächt semitisch. Das „und“ vor „litt“ finden sich sonst nur noch in der einen von den beiden Uebersetzungen des Hilarius, der im „Liber de synodis seu de fide Orientalium“ n. 84 (Opp. T. II p. 510 s. ed. Coustant), während die andere in den Fragmenten (Fragm. II n. 27, a. a. O. p. 643) „passus est“ hat. Was die übrigen Verba angeht, so herrscht

Tage auferstand, wie geschrieben ist, und zum Himmel hinaufstieg und zur Rechten des Vaters sitzt und wiederum kommen wird in seiner Herrlichkeit, dass er richte die Lebendigen und die Todten, für dessen Reich es kein Aufhören (Verschwinden) giebt.

Und an den heiligen Geist.

Hierauf heisst es: „*Bis dahin kamen sie* (die nicänischen Väter) *und sie erwähnten Nichts ausser diesem, weil bis dahin von einem Streit über den heiligen Geist noch keine Rede war. Hierauf kamen sie mit Hilfe des heiligen Geistes in einer Meinung überein und anathematisirten und verfluchten einen Jeden, der vom Sohne sagte, dass es eine Zeit gab, wo er noch nicht war*“.

9) S. über jene Identification und diese Bezeichnung meine Abhandlung: „Zur Gesch. des Taufbekenntnisses in der orient. Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Abfass. des Nic.-Const. Symbols in der Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche“ Jahrg. 1857 S. 644—50 und S. 671 und insbesondere meine Abhandlung über das Nicäno-Constantinopolitanum als orientalisches Taufsymbol in „Theol. Tidsskr.“ B. VII S. 288—94.

10) „Veteres libri“, bemerkt Baluze, „*factorem coeli et terræ, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum*“.

hinsichtlich ihrer Verbindung oder Nichtverbindung mit dem jedesmal vorangehenden Verbum sowohl in den Recensionen des Originals als den lateinischen Uebersetzungen die bunteste Mannichfaltigkeit [11]). Von den Zusätzen „vom Himmel", „gestorben", „begraben", „sitzt zur Rechten des Vaters" und „wieder" (s. ob. S. 104 ff.) [12]) findet sich in der

11) Was jene anbetrifft, so steht das *και* vor *σαρκωθεντα* nur bei Theodoret. hist. eccl. IV, 3, in Eutyches's „Libellus fidei" und in der *Ἑρμ. εἰς το συμβ.*, und fehlt das *και* vor *ἐνανθρωπησαντα* fast ebenso oft, als es vor diesem Worte gefunden wird. *Ἀναστάντα* wird beständig durch *και* mit *παθοντα* verbunden, so dass diese beiden Glieder ein kleines zusammengehöriges Ganze bilden. Vor *ἀνελθοντα* fehlt das *και* noch öfter, als es vor ihm steht, und vor *ἐρχομενον* fehlt es meistens. Nur Athan. „de decretis syn. Nic.", Syn. Ephes. Act. VI und Syn. Const. III Act. XVIII hat es und Gelas. in seiner ersten Rec., Conc. Chalced. Act. II und Cod. can. eccl. Afr. haben *και παλιν ἐρχομενον* (s. oben S. 104). Was die lateinischen Uebersetzungen anbelangt, so haben die meisten „et incarnatus est" (Conc. Const. III Act. XVIII incarnatumque") und „et (Cod. Veron. „atque") homo factus (Conc. Chalced. II „inhumanatus") est" (Synod. Ephes. Act. VI „et homo factus", Conc. Const. III Act. XVIII „et humanatum"). In der Uebersetzung des Lucifer von Cagliari, in der in Cod. can. eccl. Afr. und in der des Damasus steht ein zu „incarnatus est" gehöriges participiales „homo factus", was jedoch Hahn in der zuletzt genannten zu „passus est" gezogen hat. „Resurrexit" wird meist durch „et" mit „passus" verbunden, wogegen „et" vor „ascendit" öfter fehlt als steht. Dass Schlussglied des zweiten Artikels lautet in den lateinischen Uebersetzungen sehr verschieden: „et venturus est" (Epiphan. Schol.), „et venturum" (Conc. Const. Act. XVIII), „venturus est" (Lucif.), „venturus" (Particip.; Hilar. Leo Magn. Mar. Marc. Cod. Veron. Damas. Syn. Ephes. Act. VI in beiden Uebersetzz.), „inde venturus est" (Phöb.), „inde venturus" (Ruf.), „inde venturus est" (Cod. can. eccl. Afr., Vers. lat. ex prisca can. translatione), „venturus inde" (Conc. Chalced. Act. II).

12) Zu dem daselbst Bemerkten muss ich hier hinzufügen, dass in der ersten von den beiden Uebersetzungen der ephesinischen Concilienacten, derjenigen, die in der Coletischen Sammlung im dritten Bande steht, die Worte „et sedet in dextera Patris et", eingeschlossen in Parenthesezeichen, angetroffen werden, mit der Bemerkung: „Quæ sunt inclusa parenthesi desunt in vetustis Mss.", und dass sich in der Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils der im griechischen Originale fehlende Zusatz „de coelo" findet, wogegen in ihr das *και ἐν δεξιᾳ του πατρος καθημενον* des Originals nicht ausgedrückt ist. Die letztere Uebersetzung zeichnet sich vor den übrigen dadurch aus, dass die griechischen Participia von *κατελθοντα* an durch lateinische Participia wiedergegeben sind („descendentem de coelo incarnatumque et humanatum, passum et resurgentem,

syrischen Uebersetzung keine Spur. Ἐρχομενον wird durch das Participium Præsentis genau wiedergegeben, und τῃ τριτῃ ἡμερᾳ wie das τῃ ἡμερᾳ τῃ τριτῃ in 1 Cor. 15, 4 in der Peschito, durch „nach drei Tagen" übersetzt.

In dem Anathematismus heisst es: „oder" statt „und" dass er aus dem Nichts ward. Dieses „oder" finden wir sonst nur noch in der Uebersetzung des Epiphanius Scholasticus („aut quia ex non exstantibus factus est"). Derselbe Uebersetzer hat es auch schon vor „non erat, anteqvam fieret" statt „et". — Was die Worte ἡ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἡ οὐσιας φασκοντας εἰναι betrifft, so hat der syrische Uebersetzer φασκοντας εἰναι mit dem Vorangehenden ἡ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἡ οὐσιας verbunden, nicht, mit Ergänzung von ἐγενετο zu diesen Worten, mit dem Folgenden ἡ τρεπτον κ. τ. λ., und so hat er ferner nicht das folgende τον υἱον του Θεου als Subject zu εἰναι betrachtet, sondern zu ihm αὐτον als Subject ergänzt („*oder welche sagen, dass er aus einer anderen Substantz oder einem anderen Wesen ist*"). — Das ἡ κτιστον, welches wir bei den beiden ältesten Zeugen, Eusebius von Cäsarea in dessen Briefe an seine Gemeinde [13]) und Athanasius in der „Epistola ad Jovianum de fide" (Opp. T. I P. 2 p. 781 ed. Maur. und bei Theod. hist. eccl. IV, 3) und ausserdem noch bei Socr. hist. eccl. I, 8 und in der Uebersetzung des Epiphanius Scholasticus antreffen („aut creatum aut convertibilem"), fehlt in der syrischen Uebersetzung, wie in allen den übrigen griechischen Recensionen, die meist das von dem syrischen Uebersetzer ausgedrückte ἡ τρεπτον ἡ ἀλλοιωτον haben [14]), und in allen lateinischen Uebersetzungen, die so eben angeführte ausgenommen. Man fand wohl später das κτιστον nach den vorangehenden Bestimmungen überflüssig. — In den letzten Worten drückt die Uebersetzung τουτους und ἡ καθολικη

tertia die ascendentem in coelum et venturum" &c.). Weder Walch noch Hahn haben die beiden Uebersetzungen der Acten der ephesinischen Synode und die Uebersetzungen der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils berücksichtigt.

[13]) Doch fehlt κτιστον in der einen der vier Recensionen dieses Briefes, der in Theod. hist. eccl. I, 12. In ihr steht bloss τρεπτον ἡ ἀλλοιωτον.

[14]) Die Recensionen in Cod. can. eccl. Afr. hat ἀλλοιωτον ἡ τρεπτον und das längere Taufbekenntniss des Epiphanius und die Ἑρμ. εἰς το συμβ. haben τρεπτον ἡ ἀλλοιωτον. Dass in der letzteren κτιστον fehlt, möchte ein neuer Beweis ihrer Unächtheit sein.

και ἀποστολικη ἐκκλησια aus. Jenes fehlt in des Eusebius Brief bei Athanasius, Theodoret und Gelasius, sowie in Socr. hist. eccl. 1, 8 und in des Eutyches „Libellus fidei", während es in den übrigen Recensionen, die des Basilius und Gelasius ausgenommen, die *τους τοιουτους* haben, angetroffen wird. Die lateinischen Uebersetzungen haben meist „hos" („eos, istos"), was nur bei Rufin, bei Marius Mercator und im Cod. Veron. fehlt. Epiphanius Scholasticus drückt *τους τοιουτους* aus („hos tales"). *Ἡ καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια* haben Athanasius in „Ep. ad Jov. de fide", Basilius, Gelasius, Theodotus, Conc. Chalced. Act. II und V und Cod. can. eccl. Afr. während Eusebius bei Gelasius, sowie Cyrill und Eutyches *ἡ ἀποστολικη και καθολικη ἐκκλησια* haben. Das blosse *καθολικη* findet sich nur in des Eusebius Brief bei Athanasius „de decretis syn. Nic.". In der Recension diese Briefes bei Theodoret steht *ἡ ἁγια καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια* (was sich auch bei Socr. hist. eccl. 1, 8 und in dem athanasianischen Brief bei Theodoret findet) und in der bei Socrates *ἡ καθολικη και ἀποστολικη του θεου ἐκκλησια.* Die ephesinische Synode in Act. VI und die dritte constantinopolitanische in Act. XVIII sagen *ἡ ἁγια του θεου καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια.* Was die lateinischen Uebersetzungen betrifft, so haben fast alle „catholica et apostolica ecclesia" (die zweite der ephesinischen Concilienacten „apostolica et catholica ecclesia"). „Catholica" allein hat Hilarius und „apostolica" allein Marius Mercator. Die erste Uebersetzung der ephesinischen Concilienacten und die Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils stimmen mit ihren Originalen überein („sancta Dei catholica et apostolica ecclesia").

2.

Wir finden im Anfang des ersten Artikels und in dem dritten und vierten nebst fünften Gliede des dritten Artikels der syrischen Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums den Singular statt des Plurals des ursprünglichen Originals („*Ich glaube*", „*ich bekenne,*" „*und ich erwarte*"). Dies darf uns nicht befremden. Der Singular ist nämlich in diesem Symbol nicht bloss in der occidentalischen Kirche fast allgemein gebräuchlich, und dass eben sowohl in dem griechischen Original als in der lateinischen Uebersetzung (s. Nr. VIII), sondern

er begegnet uns auch nicht selten in den orientalischen Kirchen, und zwar nicht nur bei der Taufe (genauer bei dem letzten Katechumenatsacte, der *ἀποταξις* und *συνταξις*, der dem eigentlichen Taufacte unmittelbar vorangeht)[15]), und in des Petrus Mogilas *Ὀρθοδοξος ὁμολογια της καθολικης και ἀποστολικης ἐκκλησιας της ἀνατολικης*[16]), sondern auch bei der Messe. So heisst es in der *Εὐχη εἰς το ποιησαι ἐθνικον κατηχουμενον*, die Goar in seinem „Euchologion sive Rituale Græcorum" S. 334—39 (ed. Paris. von 1647) mittheilt (s. dieselbe auch in Höflings Schrift „Das Sacrament der Taufe B. I S. 290—97) und die noch heutzutage in der griechischen Kirche bei der Taufe, d. h. unmittelbar vor dem eigentlichen Taufact gebraucht wird (s. Edw. v. Muralt, „Briefe über den Gottesdienst der griechischen Kirche" S. 154—57): *Και λεγει* (*ὁ ἱερευς*)· *Και πιστευεις αὐτῳ; Και λεγει* (*ὁ κατηχουμενος ἠ ὁ ἀναδοχος*)· *πιστευω αὐτῳ ὡς βασιλει και θεῳ· Και λεγει* (der Katechumen oder Taufpathe) *το· Πιστευω εἰς ἑνα θεον κ. τ. λ.* (p. 338, Höfl. S. 296). Ebenso heisst es in der von Goar, a. a. O. S. 340—44 (Höfl. a. a. O. S. 297—302) mitgetheilten *Ἀποταξις και συνταξις κ. τ. λ.*: *Στραφητε ἐπι τας ἀνατολας, κατα τας χειρας ὑμων ἐχοντες· μετα φοβου στηκετε· ὁ λεγω, τουτο και ὑμεις λεγετε· Και συντασσομαι τῳ Χριστῳ και πιστευω εἰς ἑνα θεον παντοκρατορα, ποιητην του οὐρανου και της γης, ὁρατων τε και ἀορατων κ. τ. λ.* (Goar p. 341, Höfl. S. 299). In dem „Ordo Missæ" des Chrysostomus heisst es: *Και ὁ χορος το· πιστευω εἰς ἑνα θεον, ποιητην οὐρανου και γης και τα ἑξης του Συμβολου* (Goar a. a. O. p. 75). In des Petrus Mogilas's *Ὀρθοδοξος ὁμολογια* heisst es: *Ἐρωτησις ς΄. Ποιον εἰναι πρωτον ἀρθρον της πιστεως; Ἀπ.* (*Συνοδ. α΄.*) *Πιστευω εἰς ἑνα θεον κ.τ.λ. Ἐρωτησις ςζ΄. Ποιον εἰναι το δεκατον ἀρθρον της πιστεως; Ἀπ. Ὁμολογω ἑν βαπτισμα κ. τ. λ.* und *Ἐρωτησες ρκ΄. Ποιον εἰναι το ἑνδεκατον ἀρθρον της πιστεως; Ἀπ. Προσδοκω ἀναστασιν νεκρων* (S. Kimmel, „Monumenta ecclesiæ orientalis" p. 61, 169 u. 197).

15) Hier war und ist, wenn ein Einzelner bekennen sollte und soll der Singular durchaus nothwendig. Aber auch wo Mehrere zugleich bekennen sollten oder sollen, liegt es am Nächsten, dass ein Jeder seinen Glauben für seine eigene Person bekennt.

16) In dieser, die Katechismusform hat, lag der Singular sehr nahe, ja war er so gut wie nothwendig.

In der alexandrinischen Liturgi des heiligen Basilius heisst es: das Volk solle *Πιστευω εἰς ἑνα Θεον κ. τ. λ.* sagen (s. Renaudot, „Liturgiarum orientalium collectio“ T. I p. 60). Ebenso beginnt das Nicänum, das wir in einer alexandrinischen Liturgi, die von den ägyptischen Jakobiten dem Cyrillus von Alexandrien zugeschrieben wird, aber auch den Namen „Liturgia divi Marci“ führt, mit den Worten: *Πιστευω εἰς ἑνα Θεον* (s. Renaudot, a. a. O. p. 143). Dagegen steht in dem „Credo communis liturgiæ secundum ritum Syrorum Jakobitarum“ der Plural (s. Renaudot, a. a. O. T. II p. 11). Hienach hängt der Umstand, dass in der Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums der Singular erscheint, während in der des Nicänums der Pluralis steht, ohne Zweifel damit zusammen, dass jenes Symbol im gottesdienstlichen Gebrauche stand, dieses dagegen nicht. Ob der Singular schon im Originale stand oder erst vom Uebersetzer dem Plural substituirt ward, lässt sich nicht ausmachen. Bei der Buchstäblichkeit alter Ueberseszungen ist jedoch das Erstere das Wahrscheinlichste. Da das Original (und wohl auch die Uebersetzung) dem ägyptischen Monophysitismus angehört, so lässt sich der eben erwähnte Gebrauch des Singulars in den beiden angeführten alexandrinischen Liturgien vergleichen.

In dem Gliede von der Kirche ist das Kirchenprädicat *καθολικη* dem Kirchenprädikate *ἀποστολικη* nachgestellt, vielleicht aus einem chronologischen Grunde, weil die Kirche apostolisch war, ehe sie sich überall hin ausbreitete, oder auch weil catholica das vornehmste und allgemeinste Kirchenprädikat war. Doch kann die Abweichung auch willkürlich und grundlos sein. Derselben Umstellung der beiden Prädikate begegnen wir übrigens auch in den Recensionen des Nicänums in Gelasius's „Historia conc. Nic.“ Lib. II c. 35 und bei Cyrillus von Alexandrien, sowie in der Uebersetzung desselben in der zweiten Version der ephesinischen Concilienacten (s. ob. S. 110). Ueber eine ähnliche Erscheinung im Symbol der Nestorianer s. Nr. V.

V.

Das Taufbekenntniss der Nestorianer aus Cod. orient. 147 der Königlichen Hofbibliothek zu München.

In meiner Abhandlung „Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der orientalischen Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Abfassung des nicäno-constantinopolitanischen Symbols" in Rudelbachs und Guerickes „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche", Jahrg. 1847 S. 643 ff., habe ich Folgendes über das Taufbekenntniss der Nestorianer geäussert.

„Sollten die Nestorianer sich des Nicäno-Constantinopolitanums bedienen, so würde dieses Symbol schon im letzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts im Orient allgemein oder fast allgemein bei der Taufe eingeführt worden sein, indem dieselben bekanntlich damals ihre feste, abgeschlossene Organisation erhielten. Allein nach dem, was wir über über ihr Symbol wissen, scheint dasselbe keineswegs das Nicäno-Constantinopolitanum sein zu können. Nach Badgers Angabe in der Schrift: „The Nestorians and their Rituals with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842—44 and of a late visit to those countries in 1850" (Lond. 1852) Vol. II p. 92 und 87 f. gebrauchen die jetzigen Nestorianer das Nicänum ohne die constantinopolitanischen Zusätze. „The only one of these three creeds" (dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen) bemerkt der genannte Verfasser an der ersteren Stelle, „in use among the Nestorians is the Nicene. This differs from that of the western church in its omission of the Filioque and the part added by the Council of Constantinopel" und an der letzteren äussert er: „It is remarkable however, that in the so-called Nicene creed as in use among them

they do not add the doxology, which was subjoined by the Constantinopolitan Council, after the declaration of the Spirits procession". Doch zeigt diese letzte Aeusserung verbunden mit der Mittheilung p. 78, das erste Glied des dritten Artikels des nicänischen Glaubens, wie dieser in den drei Liturgien der Nestorianer gebräuchlich sei, laute „and I believe in one Holy Ghost, the spirit of thruth, proceeding from the Father, — the life giving Spirit", dass die Nestorianer nicht das alte, reine, zusatzlose Nicänum gebrauchen können, sondern einzelne Zusätze aus dem Nicäno-Constantinopolitanum in dasselbe aufgenommen haben müssen. Auf ein sowohl vom Nicänum als Nicäno-Constantinopolitanum abweichendes nestorianisches Taufsymbol führt, was Renaudot, „Liturgiarum orientalium collectio" T. I p. 219 mittheilt: „aliæ (versiones Arabicæ symboli Nicæni, d. h. des Nicäno-Constantinopolitanums) ex Syriaca versione, et quidem duplices, nam est discriminis nonnihil inter eam, qua Nestoriani utuntur, et alias. Eo nomine ipsos vehementer exagitat Severus episcopus Aschmonin singulari opusculo adversus Ebn Obeid Metropolitam eorum Damascenum [1]). Notat præcipue, quod omittant hæc verba: cœli et terræ (hiemit stimmt das nestorianische Taufsymbol mit dem Nicänum überein) legantque ita: Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem omnium visibilium et invisibilium (ganz wie im nicänischen Symbol). Tum et in unum Dominum, Filium Dei unigenitum (im Nicäno-Constantinopolitanum steht nach „Dominum" noch „Jesum Christum", im Nicänum heisst es: „et in unumDominum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex patre unigenitum"), primogenitum omnis creaturæ (findet sich weder in dem reinen Nicänum noch in dem Nicäno-Constantinopolitanum), ex patre natum ante sæcula (diese Worte finden sich im Nicänum nicht, während das Nicäno-Constantinopolitanum „natum ex Patre ante omnia sæcula" hat), non creatum. Neque habent lumen de lumine (was sich in beiden Symbolen findet); addunt etiam post ea verba: et homo factus est, conceptus in ea et natus ex Virgine (die weder mit dem Nicänum noch mit dem Nicäno-Constantinopolitanum übereinstimmen). Reliqua minoris momenti

[1]) Dieses „opusculum" findet sich nach Renaudots Randbemerkung „Ms. B. R." auf der königlichen Bibliothek in Paris.

sunt“. Combiniren wir Renaudots Mittheilung und Badgers Aussagen, so scheint es fast als bedienten sich die Nestorianer einer mit nicänischen und constantinopolitanischen Elementen, mit ersteren vorzüglich stark versetzten älteren Symbols oder eines Nicänums, in das einzelne Elemente älterer Symbole oder eines älteren Symbols und einzelne Zusätze des Nicäno-Constantinopolitanums (einige von den zum ersten Gliede des dritten Artikels gemachten) aufgenommen, und dies auch sonst hie und da verändert worden. Worte, wie die: „primogenitum omnis creaturæ“ erinnern an das Taufsymbol in den Constitutionen, das antiochenische Taufsymbol und das Glaubensbekenntniss des Eusebius von Cäsarea, in denen allen wir sie antreffen. Doch bemerkt Assemani in seiner Bibliotheca orient. T. III P. 2 p. CCXLVI einfach: „Catechumeni recitant (apud Nestorianos) Symbolum Nicänum“, womit er wohl, nach späterem Sprachgebrauch redend, kein anderes Symbol als das Nicäno-Constantinopolitanum meint“.

Später ist es mir indess gelungen in den Besitz eines Exemplars des Taufbekenntnisses der Nestorianer zu kommen und zwar eines Exemplars in dem syrischen Original. Ich verdanke es der Güte des gelehrten Uebersetzers der von Cureton herausgegebenen „Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus“, Dr. Schönfelder in Bamberg, der mir erlaubte es aus einer von ihm genommenen Abschrift des Cod. orient. 147 der Königlichen Hofbibliothek zu München, welcher ein nestorianisches Brevier enthält [2]), zu copiren. Ich veröffentliche es hier,

[2]) Es ist derselbe Codex, aus dem Abt Prof. Dr. Haneberg in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft B. III S. 231 ff. drei nestorianische Kirchenlieder, eins von Theodor von Mopsvestia, eins von Narses und eins von Babäus (Babai), mitgetheilt hat. Dr. Haneberg bemerkt daselbst (S. 232) über den Codex Folgendes: „Es (das nestorianische Brevier) enthält von Fol. 1—87 den Psalter; von da bis zum Ende von Fol. 138 verschiedene Hymnen, Sequenzen, Antiphonen, Orationen, mit der Angabe, ob selbe am Werktage, oder Sonntage, ob zur Matutin, oder Vesper u. s. w. zu beten seien. Dass dieses Brevier gerade ein nestorianisches sei, erhellt aus mehreren Umständen: 1) es ist mit nestorianischer Schrift, d. h. mit Zügen geschrieben, welche sich dem alten Estrangelo nähern. 2) Den Psalmen sind Bemerkungen von Theodor von Mopsveste beigefügt. 3) Unter den Hymnendichtern, deren Leistungen benutzt werden, treten die entschiedensten Häupter der Nestorianer auf. Ausser jenen, von welchen wir hier drei Lieder mittheilen, werden noch genannt Juhanan von Beth Raba, Abra-

indem ich auf seine Mittheilung ausser einer buchstäblichen deutschen auch eine griechische Uebersetzung følgen lasse und an beide eine Reihe Bemerkungen über dasselbe anschliesse, Bemerkungen, aus denen hervorgehen wird, dass es eine auf dem Gebiete der orientalischen Taufbekenntnisse nicht wenig interessante Erscheinung ist. Die griechische Uebersetzung soll dazu dienen seine Vergleichung mit den älteren griechischen Taufsymbolen, die seine Grundlage bilden, sowie mit den orientalischen Symbolen, mit denen es verwandt ist überhaupt, zu erleichtern. Um sein Verhältniss zum Nicäno-Constantinopolitanum, für das es in seiner Ueberschrift erklärt wird, und zwar wesentlich nicht mit Unrecht, recht zu veranschaulichen, setze ich dieses Symbol meiner griechischen Uebersetzung zur Seite.

ܘܗܝܡܢܘܬܐ ܕܝܠܗ ܗܕܐ ܘܐܬܬܣܝܡܬ܆ ܐܒ̈ܗܬܐ ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ. ܕܐܬܟܢܫܘ ܒܢܝܩܝܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬܘܢܝܐ ܒܝܘܡܝ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܙܟܝܐ. ܥܠܬܐ ܕܟܢܘܫܝܗܘܢ ܡܛܠ ܐܪܝܘܣ ܛܥܝܐ܀

ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ ܥܒܘܕܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.
ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ ܒܘܟܪܐ ܕܟܠܗܝܢ ܒܪ̈ܝܬܐ
ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܘܗܝ ܐܬܝܠܕ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ ܐܠܗܐ ܫܪܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܪܐ
ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ ܕܒܐܝܕܘܗܝ ܐܬܬܩܢܘ ܥܠܡܐ ܘܐܬܒܪܝ ܟܠ ܡܕܡ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ

ham von Nisibis, Georg von Nisibis, Simon Bar Zaba u. A. 4) Die Zeit der Fertigung der Abschrift (1608) wird durch die Regierung des nestorianischen *Katholikos* Elias bezeichnet, s. *Assem.* B. O. III S. 622. 5) Unser Manuscript ist auf nestorianische Weise vocalisirt". Hiezu kommt auch, dass das oben mitgetheilte Taufsymbol, das nach Dr. Schönfelder auf Fol. 94 *b* der Handschrift steht, wie eine Vergleichung desselben mit den oben mitgetheilten Stellen bei Badger und in Severus von Aschmonins Schrift bei Renaudot lehrt, das Taufsymbol der Nestorianer ist. Dr. Haneberg bemerkt weiterhin, dass der Name Theodorus in der Aufschrift des Kirchenliedes von Theodor von Mopsveste ausradirt sei, und dass ganz in derselben Weise auch am Anfange der Handschrift gegen den Namen dieses Vorläufers des Nestorianismus verfahren sei, nur dass er hier durch einen aufgeklebten Papierstreifen wieder ergänzt worden, während der Ausdruck „selig, heilig", daselbst durchstrichen geblieben, und zieht daraus den Schluss, die Handschrift sei in die Hände von Jakobiten oder Katholiken gerathen und dann wieder an Nestorianer zurückgekommen. Da sich in dem dritten Artikel des Taufbekenntnisses zu den Worten *„der vom Vater ausgeht"* der Zusatz *„und vom Sohne"* ܘܡܢ ܒܪܐ findet (ob über den Worten oder am Rande konnte mir Dr. Schönfelder nicht sagen), so kann die Handschrift nur in den Händen unirter Nestorianer gewesen und aus ihnen wieder in die nichtunirter zurückgekommen sein.

ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܬܠܬܡܐܐ ܘܬܡܢܬܥܣܪ ܐܒܗ̈ܐ ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܕܐܬܟܢܫܘ ܒܡܕܝܢܬܐ ܢܝܩܝܐ
ܕܒܝܬܘܢܝܐ ܒܝܘ̈ܡܝ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܙܟܝܐ ܘܥܠܬܐ ܕܟܢܘܫܝܗܘܢ
ܗܘܬ ܥܠ ܐܪܝܘܣ ܪܫܝܥܐ.

ܘܒܚܕ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܪܘܚܐ ܕܫܪܪܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ [ܘܒܪܐ] (a) ܢܦܩ ܪܘܚܐ
ܡܚܝܢܐ ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ. ܡܘܕܝܢܢ ܒܚܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ
ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗ̈ܐ ܘܠܩܝܡܬܐ ܕܡܝ̈ܬܐ ܘܚܝ̈ܐ ܕܠܥܠܡ.

Der Glaube der dreihundert und achtzehn Väter (und) *Bischöfe, die sich in der Stadt Nicäa in Bithynien in den Tagen Constantins, des siegreichen Königs, versammelten. Die Ursach ihrer Versammlung war der gottlose Arius* (eig. *wegen des g. A.*).

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen (eig. *den Inhaber oder Herren aller Dinge), den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren* (eig. *aller Dinge, derer, die gesehen werden, und [derer], die nicht gesehen werden).*

Und an einen Herren, Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, den vor allen Geschöpfen Gebornen, er, der von seinem Vater vor allen Zeiten geboren ward und nicht geschaffen (eig. *gemacht), wahrer Gott vom wahren Gotte, von gleichem Wesen mit dem Vater* (eig. *ein Sohn der Natur seines Vaters), durch den* (eig. *durch dessen Hände) die Welt bereitet und Alles geschaffen ward; er, welcher unseret —, der Menschen, wegen und wegen unserer Erlösung vom Himmel herabstieg und Fleisch ward* (eig. *einen Leib bekam, corporatus est) von dem heiligen Geist und Mensch wurde und empfangen und geboren ward von Jungfrau Maria, und litt und gekreuzigt ward unter Pontius Pilatus* (eig. *in Pontius Pilatus's Tagen) und begraben wurde und nach dreien Tagen auferstand, wie geschrieben ist, und auffuhr zum Himmel und sitzet zu der Rechten seines Vaters und wiederkommen wird um zu richten Todte und Lebendige.*

Und an einen heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der vom Vater [und vom Sohne] ausgeht, den lebendigmachenden Geist, und an eine heilige und apostolische katholische Kirche. Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden und die Todtenauferstehung und das ewige Leben.

a) S. über dieses ܘܒܪܐ die vorangehende Anmerk.

Nestorianum.

Πιστευομεν εἰς ἑνα ϑεον πατερα παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του ϑεου τον μονογενη, τον πρωτοτοκον πασης κτισεως, τον ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηϑεντα, ϑεον ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ οἱ αἰωνες κατηρτισϑησαν και τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας τους ἀνϑρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελϑοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωϑεντα [4] *ἐκ πνευματος ἁγιου και ἀνϑρωπον γενομενον* [5]*, και συλληφϑεντα και γεννηϑεντα* [6] *ἐκ Μαριας της παρϑενου, και παϑοντα και σταυρωϑεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και ταφεντα και ἀναστατα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κατα τας γραφας και ἀνελϑοντα εἰς τους οὐρανους καὶ καϑεζο-*

Nicæno-Constantinopolitanum.

Πιστευομεν εἰς ἑνα ϑεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης, ὁρατων τε παντων και ἀορατων.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του ϑεου τον μονογενη, τον ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων, φως ἐκ φωτος, ϑεον ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου, γεννηϑεντα, οὐ ποιηϑεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας τους ἀνϑρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελϑοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρϑενου και ἐνανϑρωπησαντα, σταυρωϑεντα τε ὑπερ ἡμων ἐπι Ποντιου Πιλατου και παϑοντα και ταφεντα, και ἀναστατα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κατα τας γραφας, και ἀνελϑοντα εἰς τους οὐρανους, και καϑεζομενον ἐκ δεξιων του πατρος, και παλιν ἐρχομενον μετα δοξης κριναι

[4]) Buchstäblich *σωματωϑεντα* (s. Suicer, Thes. unter *σωματοω*). Doch haben die Nestorianer durch ihr ܐܬܓܫܡ ohne Zweifel das *σαρκωϑεντα* des Nicäno-Constantinopolitanums ausdrücken wollen.

[5]) Nicht *ἐνανϑρωπησαντα*; dieses wäre ܐܬܒܪܢܫ gewesen (s. die oben S. 100 mitgetheilten syrischen Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums). *Ἀνϑρωπον γενομενον* ist, wie wir weiter unten sehen werden, auf dem Gebiete der orientalischen Kirche nicht ohne Beispiel.

[6]) Oder auch *τεχϑεντα*.

μενον ἐκ δεξιων του πατρος και παλιν ἐρχομενον κριναι νεκρους και ζωντας

Και εἰς ἑν πνευμα ἁγιον, το πνευμα της ἀληθειας, το ἐκ του πατρος [και υἱου] ἐκπορευομενον, πνευμα ζωοποιον, και εἰς μιαν ἁγιαν και ἀποστολικην ἐκκλησιαν καθολικην· Ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων και ἀναστασιν νεκρων και ζωην αἰωνιον.

ζωντας και νεκρους· οὗ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρι και υἱῳ συμπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων· εἰς μιαν, ἁγιαν, καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν· ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, προςδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην του μελλοντος αἰωνος. Ἀμην.

Da dieses Taufbekenntniss in seiner Ueberschrift für das Symbol der 318 nicänischen Väter, d. h. nach späterer Redeweise das ältere, eigentliche Nicänum mit den Zusätzen der constantinopolitanischen Väter oder das Nicäno-Constantinopolitanum ausgegeben wird, da auch Severus von Aschmonin in seiner Kritik desselben davon ausgeht, dass es dieses Symbol sein soll, und da endlich Assemani an der oben angeführten Stelle das Nicänum (Nic.-Const.) für das Taufsymbol der Nestorianer erklärt, so müssen wir zuvörderst untersuchen, ob und in wie weit es wirklich dasselbe ist. Thun wir nun dieses, indem wir beide Symbole mit einander vergleichen, so nehmen wir wahr, dass das nestorianische Taufbekenntniss zwar im Ganzen mit dem nicäno-constantinopolitanischen übereinstimmt, aber doch sehr bedeutend, in noch höherem Grade, als man nach Severus's und Badgers Aeusserungen glauben sollte, von ihm abweicht, so dass man sogar einen Augenblick in Zweifel darüber sein kann, ob es verdient als Nicänum (Nic.-Const.) oder als eine Form dieses Symbols bezeichnet zu werden.

In dem ersten Artikel unterscheidet es sich, wie schon Severus bemerkt hat, von dem Nicäno-Constantinopolitanum durch das Fehlen der Worte *ποιητην οὐρανου και γης* zwischen *παντοκρατορα* und *ὁρατων τε παντων και ἀορατων.*

In dem ersten Gliede des zweiten Artikels unterscheidet es sich von demselben Symbol 1. dadurch, dass in ihm zwischen *και εἰς ἑνα*

κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη und *τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων* noch die Worte *πρωτοτοκον πασης κτισεως* stehen, Worte, die auch Severus als einen Bestandtheil des Nestorianums anführt, die sich aber im Nicäno-Constantinopolitanum nicht finden; 2. dadurch, dass in ihm zwischen den Worten: *δἰ οὗ* und *τα παντα ἐγενετο* nach die Worte *οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν* und folglich auch die Conjunction *και* stehen (*δἰ οὗ οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο*), welche Worte ebenfalls im Nicäno-Constantinopolitanum fehlen; 3. dadurch, dass wie schon Severus bemerkt hat, in ihm die Bestimmung des nicäno-constantinopolitanischen Symbols *φως ἐκ φωτος* nach *τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων* nicht angetroffen wird; 4. dadurch, dass in ihm ebenfalls das positive *γεννηθεντα* dieses Symbols vor dem negativen *οὐ ποιηθεντα* fehlt [7]); 5. dadurch, dass *θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου* im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum, vor (*γεννηθεντα*) *οὐ ποιηθεντα* steht (*θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι κ. τ. λ.*), sondern nach diesen Worten vor *ὁμοουσιον τῳ πατρι* (*οὐ ποιηθεντα, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον κ. τ. λ.*); endlich 6. dadurch, dass in demselben *και* vor *οὐ ποιηθεντα* steht (*τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηθεντα*), welches *και* in dem nicäno-constantinopolitanischen Symbol fehlt. Die Differenzen zwischen beiden Symbolen sind also in dem ersten Gliede des zweiten Artikels sowohl zahlreich als bedeutend. Das Glied von der Gottheit des Sohnes hat im Nestorianum eine Gestalt, die von seiner Gestalt im Nicäno-Constantinopolitanum sehr verschieden ist.

In dem zweiten Gliede des zweiten Artikels unterscheidet sich das

7) Dagegen fehlten in ihm nicht, wie man nach Severus's Worten bei Renaudot glauben sollte, die Worte *Ἰησουν Χριστον*. Dass diese Worte nicht in ihm sollten gestanden haben, ist auch schon an und für sich selbst sehr unwahrscheinlich, da sie sich in allen griechischen Taufbekenntnissen und so gut wie in allen griechischen Bekenntnissen überhaupt finden und speciell in dem antiochenischen Taufbekenntnisse angetroffen werden, dem, wie wir weiter unten zeigen werden, das erste Glied des zweiten Artikels des Nestorianums wesentlich entnommen ist.

Nestorianum von dem Symbol der Synode zu Constantinopel durch den Zusatz *και ἀνϑρωπον γενομενον* nach *σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* und durch der Zusatz *και συλληφϑεντα και γεννηϑεντα ἐκ*, sowie durch die Auslassung der Conjunction *και* vor *Μαριας της παρϑενου* (eine Auslassung, die jene Zusätze mit sich führten), und von *ἐνανϑρωπησαντα*, welches durch den Zusatz *και ἀνϑρωπον γενομενον*, der als in seine Stelle getreten betrachtet werden kann, überflüssig war, oder dadurch, dass in ihm zwischen das *σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* und *Μαριας της παρϑενου* des Nicäno-Constantinopolitanums mit Auslassung von dessen *και* vor dem zuletzt angeführten Worte *ἀνϑρωπον γενομενον και συλληφϑεντα και γεννηϑεντα ἐκ* eingeschoben sind, sowie dadurch, dass das auf *σαρκωϑεντα — ἐκ παρϑενου* folgende durch *ἀνϑρωπον γενομενον* schon erstattete *ἐνανϑρωπησαντα* ausgelassen ist.

Was die fünf übrigen Glieder des zweiten Artikels betrifft, so ist *παϑοντα*, was im Nicäno-Constantinopolitanum nach *και σταυρωϑεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου* steht (*και σταυρωϑεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και παϑοντα*), diesen Worten vorangestellt (*και παϑοντα και σταυρωϑεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου*) und in dem siebenten die Zusätze des Nicäno-Constantinopolitanums *μετα δοξης* nach *ἐρχομένον* und *οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος* nach *ζωντας και νεκρους* ausgelassen, das nicäno-constantinopolitanische *ζωντας και νεκρους* in *νεκρους και ζωντας* verändert und *ἐλευσομενον* oder *ἡξοντα* in die Stelle von *ἐρχομενον* gesetzt [8]).

In dem ersten Gliede des dritten Artikels differiren die beiden Bekenntnisse, gleichwie in dem ersten des zweiten, sehr bedeutend. Von den nicäno-constantinopolitanischen Bestimmungen hat das Nestorianum nur die beiden *το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον* und *το ζω-*

[8]) Man könnte zwar auch annehmen wollen, das „*und wiederkommen wird*" des Nestorianums sei nur eine etwas freiere Uebersetzung von *ἐρχομενον*, aber da die beiden oben mitgetheilten Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums „*und wiederkommt*" haben, und da das Antiochenum, dem, wie wir weiter unten sehen werden, das Nestorianum wohl auch in dem Schlussgliede des zweiten Artikels gefolgt ist, wahrscheinlich das Futurum (*και παλιν*) *ἐλευσομενον* oder *ἡξοντα* gehabt hat: so hat doch eine Abweichung vom Nicäno-Constantinopolitanum viel mehr für sich.

οποιον, nicht die Bestimmungen *το κυριον*, *το συν πατρι και υἱῳ συνπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον* und *το λαλησαν δια των προφητων*. Dagegen hat es eine doppelte Bestimmung, die wir im Nicäno-Constantinopolitanum nicht finden, nämlich *ἑν* vor *πνευμα ἁγιον* (*Και εἱς ἑν πνευμα ἁγιον*), und *το πνευμα της ἀληθειας*, was unmittelbar auf *Και εἱς ἑν πνευμα ἁγιον* folgt. Ausserdem heisst es im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum *το ζωοποιον*, sondern *πνευμα ζωοποιον*, und stehen diese Worte in jenem Symbole nicht, wie jene in diesem vor *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον* (*το ζωοποιον*, *το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον*), sondern nach ihm (*το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον*, *πνευμα ζωοποιον*), eine Differenz, mit der die Veränderung von *το ζωοποιον* in *πνευμα ζωοποιον* zusammenhängt.

Auch in den übrigen Gliedern des dritten Artikels stimmen die beiden Symbole nicht ganz überein. — In dem Gliede von der Kirche steht *καθολικην* im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum, zwischen *ἁγιαν* und *ἀποστολικην* (*και εἱς μιαν*, *ἁγιαν*, *καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν*), sondern nach den beiden Prädikaten *ἁγιαν* und *ἀποστολικην*, die durch *και* zu einem Paare verbunden werden, und zwar ohne Conjunction *και εἱς μιαν*, *ἁγιαν και ἀποστολικην ἐκκλησιαν καθολικην* oder *καθολικην ἐκκλησιαν*. oder buchstäblich *και εἱς μιαν ἐκκλησιαν*, *ἁγιαν και ἀποστολικην καθολικην* [*]). Ausserdem verbinden die Nestorianer, gleichwie einzelne lateinische Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums, das zweite Glied des dritten Artikels mit dem ersten durch *και*, welche Conjunction in dem nicäno-constantinopolitanischen Original fehlt. — Vor den Gliedern von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben tritt im Nestorianum nicht, wie im Nicäno-Constantinopolitanum, ein neues Verbum auf, das Verbum *προσδοκωμεν* (*προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην κ. τ. λ.*), sondern diese Worte sind in jenem Symbol noch von *ὁμολογουμεν* vor dem Gliede von einer Taufe zur Vergebung der Sünden abhängig, und werden daher mit diesem durch *και* verbunden (*ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*

[*]) Dass *ἐκκλησιαν* unmittelbar auf *μιαν* folgt, gehört, da dasselbe auch in der oben mitgetheilten syrischen Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums der Fall ist, sicher bloss der Uebersetzung an.

και ἀναστασιν νεκρων και ζωην αἰωνιον. — Endlich lautet das letzte Glied im nestorianischen Taufbekenntnisse nicht, wie in dem nicäno-constantinopolitanischen *και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος* (ܘܚܝ̈ܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ), sondern einfacher *και εἰς ζωην αἰωνιον.*

Fragen wir nun weiter, woher die Differenzen zwischen dem Nestorianum und Nicäno-Constantinopolitanum oder die Abweichungen jenes Symbols von diesem rühren, so liegt die Vermuthung nahe, dass sie, jedenfalls zum Theil, nicht, wie Severus von Aschmonin angenommen hat, ihren Grund darin haben, dass die Nestorianer das Nicäno-Constantinopolitanum ohne irgend welche ältere symbolische Grundlage und Autorität bloss nach eigenen Gedanken und Ansichten und also rein wilkührlich verändert haben, sondern darin, dass sie Elemente aus älteren Taufsymbolen oder aus einem älteren Taufsymbole beibehalten und in dieses Symbol aufgenommen haben. Und hier fallen unsere Gedanken unwillkührlich vornehmlich auf das Taufbekenntniss oder die Taufbekenntnisse des kirchlichen Kreises, aus dem das Nestorianum hervorgegangen ist, der antiochenischen Patriarchaldiøcese, und speciell auf das Taufbekenntnis solcher Gemeinden, wie die antiochenische, die edessenische, die nisibinische und die seleucensische. Antiochia, das Haupt der orientalischen Patriarchaldiøcese und ausserdem die von den Aposteln Petrus und Paulus gestiftete Muttergemeinde für die ganze heidenchristliche Kirche, war für die nestorianische Partei, ehe sie sich von der morgenländischen Kirche ablöste und als eine eigene Kirchengemeinschaft constituirte, die hochangesehene Metropolis gewesen, und dort hatte die Richtung ihren Sitz und Ausgangspunkt gehabt, deren häretische Gestalt der Nestorianismus war; Edessa und Nisibis können als die Geburtsstätten [10]) der nestoria-

[10]) In Edessa hat bekanntlich Ibas, Theodor von Mopsvestias eifriger Anhänger, gelebt, erst als Presbyter und später als Bischof, und hier hatte bis zum Jahre 489 eine berühmte Schule geblüht, deren Lehrer, zu denen Thomas Barsumas hörte, durch Ibas's Einfluss gleichfalls grosse Verehrer Theodors wurden und die Christen im persischen Reiche, für die Edessa Hochschule war, in nestorianischer Richtung bearbeiteten. Nach Nisibis war Barsumas, um 432 zugleich mit anderen edessenischen Lehrern von Rabulas von Edessa vertrieben, geflüchtet, und daselbst war er von 435—89 Bischof und für die Ausbreitung des Nestorianismus im persischen Reiche sehr thätig gewesen. Hier blühte auch eine neue Schule auf, die eifrig in nestorianischer Richtung wirkte.

nischen Partei bezeichnet werden und Seleucia am Tigris war der Sitz für ihre Patriarchen und dadurch ihr Centrum [11]).

Wenn wir nun das Nestorianum mit den uns übrig gebliebenen morgenländischen Taufbekenntnissen und den auf uns gekommenen morgenländischen Bekenntnissen überhaupt und speciell mit dem antiochenischen Taufbekenntnisse vergleichen (das edessenische [12]), nisibinische

[11]) Dies geschah schon am Schlusse des fünften Jahrhunderts. Im Jahre 496 wurde nämlich der Nestorianer Babäus nach dem Tode des orthodoxen Bischofs Acacius Bischof von Seleucia. Hier hielt er im Jahre 498 eine Synode, auf der die Nestorianer sich vollkommen von der orthodoxen Kirche des römischen Reiches trennten und als eine eigene Kirchengemeinschaft constituirten. Von dieser Zeit an blieb Seleucia ihr Hauptsitz und Mittelpunkt.

[12]) Eusebius hat in seiner Kirchengeschichte Lib. I c. 13 uns ein aus der syrischen Sprache übersetztes Dokument aufbewahrt, das er in dem Archiv der edessenischen Kirche fand Dieses Dokument enthält ausser den beiden Briefen, die der edessenische Toparch Abgarus und der Herr Christus mit einander gewechselt haben sollen, einen Bericht darüber, was Thaddäus, einer von den 70 Jüngern, nach Christi Himmelfahrt vom Apostel Thomas nach Edessa geschickt, in dieser Stadt gethan und gesprochen haben soll. In diesem Bericht wird erzählt, Thaddäus habe sich auf Abgarus's Bitte ihm eine Darstellung *περι της ἐλευσεως του Ἰησου, πως ἐγενετο, και περι της δυναμεως αὐτου κ. τ. λ.* zu geben in folgender Weise geäussert: *Νυν μεν σιωπησομαι —, ἐπειδη κηρυξαι τον λογον ἀπεσταλην· αὔριον δε ἐκκλησιασον μοι τους πολιτας σου παντας και ἐπ᾽ αὐτων κηρυξω τον λογον του Θεου, και σπερω ἐν αὐτοις τον λογον της ζωης, περι τε της ἐλευσεως του Ἰησου, καθως ἐγενετο, και περι της ἀποστολης αὐτου, και ἑνεκα τινος ἀπεσταλη ὑπο του πατρος, και περι της δυναμεως των ἐργων αὐτου, και μυστηριων, ὧν ἐλαλησεν ἐν τῳ κοσμῳ, και ποιᾳ δυναμει ταυτα ἐποιει· και περι της καινης αὐτου κηρυξεως· και περι της σμικροτητος και περι της ταπεινωσεως αὐτου, και πως ἐταπεινωσεν ἑαυτον και ἀπεθανε, και ἐσμικρυνεν αὐτου την θεοτητα, και ἐσταυρωθη, και κατεβη εἰς ᾅδην, και διεσχισε φραγμον τον ἐξ αἰωνος μη σχισθεντα, και ἀνεστη, και ἀνηγαγεν τους νεκρους· καταβας γαρ μονος, συνηγειρεν πολλους· εἶθ᾽ οὑτως ἀνεστη προς τον πατερα αὐτου.* Einzelne Punkte in diesen Worten, die eine gewisse Aehnlichkeit mit den Relationen der Glaubensregel aus dem zweiten und dritten Jahrhundert haben, gehen sicher auf das edessenische Taufsymbol zurück, und andere können möglicher Weise auf dasselbe zurückgehen, so, wie es im dritten Jahrhundert und im Anfange des vierten lautete. Aber der eigentliche Wortlaut dieses Symbols vom zweiten Gliede

und seleucensische Taufsymbol haben wir leider nicht mehr übrig), so finden wir bald zu unserer grossen Ueberraschung, dass das erste Glied des zweiten Artikels in demselben fast Wort für Wort demselben Gliede im Antiochenum entspricht.

Um Dies recht klar vor Augen zu stellen, will ich den Wortlaut dieses Gliedes im Nestorianum (in der oben gegebenen griechischen Uebersetzung) und den Wortlaut desselben im Antiochenum (nach dem ob. S. 78 mitgetheilten Bruchstücke und einer Uebersetzung von Cassians lateinischer Uebersetzung[13])) in zwei Columnen einander gegenüberstellen.

Nestorianum.	Antiochenum.
Και εἱς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη, πρωτοτοκον πασης κτισεως, τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηθεντα, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο.	*Και εἱς κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη και πρωτοτοκον πασης κτισεως, τον ἐξ αὐτου γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων και οὐ ποιηθεντα, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο.*

Die wesentliche Uebereinstimmung zwischen beiden Symbolen springt in die Augen: sie haben beinahe Alles mit einander gemein auch das für das Antiochenum eigenthümliche *δἰ οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν*, was sich sonst nur noch im dritten sirmischen Symbol findet (*δἰ οὑ οἱ τε αἰωνες κατηρτισθησαν και τα παντα ἐγενετο*); und

des zweiten Artikels an bis zum fünften (mit diesen Gliedern correspondirt, was Thaddäus über Christi Leben ausgesagt haben soll), können wir aus ihm doch nicht schöpfen, und das Nestorianum bietet in seinem entsprechenden Theile Nichts dar, was mit irgend einem Punkte in ihm eine besondere Aehnlichkeit hätte. Von der Höllenfahrt, die in Thaddäus's Rede stark hervortritt, finden wir im Nestorianum keine Spur.

[13]) Die lateinische Uebersetzung Cassians lautet: „Et in Dominum nostrum Jesum Christum, filium ejus unigenitum et primogenitum totius creaturæ, ex eo natum ante omnia sæcula et non factum, Deum verum ex Deo vero, homousion Patri, per quem et sæcula compaginata sunt et omnia facta“.

der ganze Gang in ihnen ist derselbe. Man kann deswegen das Nestorianum geradezu als eine vierte Quelle für unsere Kenntniss vom Wortlaute des antiochenischen Taufsymbols und als ein Dokument bezeichnen, welches die Richtigket der Angaben über den Wortlaut des ersten Gliedes des zweiten Artikels, die wir in Cassians Schrift gegen Nestorius und in dem ob. S. 73 ff. besprochenen Aufsatze in den ephesinischen Concilienacten antreffen, bestätigt. Die einzigen Differenzen zwischen den beiden Symbolen sind, dass das Nestorianum *ἕνα* vor *κυριον Ἰησουν Χριστον* hat, während dieses Wort im Antiochenum fehlt (die einzige Differenz von Bedeutung), dass das Nestorianum *τον υἱον του θεου τον μονογενη* hat, während im Antiochenum *τον υἱον αὐτου τον μονογενη* steht, dass dieses Symbol *και* vor *πρωτοτοκον πασης κτισεως* hat, welches *και* in jenem nicht gefunden wird, und dass endlich das Nestorianum *τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων* hat, das Antiochenum dagegen *τον ἐξ αὐτου γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων*. In den beiden ersten Punkten und in dem letzten stimmt das Nestorianum mit dem Nicäno-Constantinopolitanum überein, nach welchem offenbar der antiochenische Wortlaut in diesen drei Punkten von den Nestorianern modificirt ward, so dass man das zweite Glied des ersten Artikels im Nestorianum als eine (unbedeutende) nicäno-constantinopolitanische Modification desselben Gliedes im Antiochenum bezeichnen kann, „Et“ vor „primogenitum totius creaturæ“ gehört vielleicht nur Cassians Uebersetzung an.

Die Nestorianer haben also im ersten Gliede des zweiten Artikels dem Nicäno-Constantinopolitanum das antiochenische Symbol substituirt, doch so, dass sie dies ein wenig auch jenem modificirten, oder, wenn man will, sie haben in diesem Gliede das Antiochenum, worin übrigens schon einzelne nicänische Elemente (*ὁμοουσιον τῳ πατρι* und *θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου*) aufgenommen waren, mit einigen Modificationenen nach dem Nicäno-Constantinopolitanum beibehalten[14]), eine Erscheinung, die ganz mit dem Verhältnisse der Nestorianer

[14]) Hiemit ist nicht gesagt, dass sie den antiochenischen Wortlaut direkt von der antiochenischen Gemeinde haben. Sie können ihn auch von einer Gemeinde haben, deren Symbol das antiochenische war, oder deren Symbol in dem ersten Gliede des zweiten Artikels dem Wortlaute des antiochenischen Symbols folgte.

zur antiochenischen Kirche und ihrem Zusammenhang mit derselben übereinstimmt [15]).

Auch in dem letzten Gliede des zweiten Artikels haben wohl die Nestorianer den Wortlaut des antiochenischen Symbols beibehalten oder ihn an die Stelle des nicäno-constantinopolitanischen gesetzt, denn in diesem Gliede stimmt ihr Bekenntniss, wenn wir ausnehmen, dass *νεκρους* in ihm vor *ζωντας* steht, eine Wortstellung, die, meines Wissens, sich in keinem anderen altkirchlichen Bekenntniss findet [16]), ganz mit dem Antiochenum überein („et iterum veniet judicare vivos et mortuos", *και παλιν ἐρχομενον* oder *ἡξοντα κριναι ζωντας και νεκρους*) [17]), während es, wie wir schon ob. S. 121 gesehen haben, in dreifacher Weise vom Nicäno-Constantinopolitanum abweicht [18]).

15) Man könnte hier auch an die Angabe Cassians in „De incarn. Domini ctr. Nest." 6, 6 denken, dass der Mann, von dem die Nestorianer ihren Namen haben, Nestorius, in der Stadt und Kirche der Antiochener geboren, erzogen und getauft worden, und dass folglich das Antiochenum sein Taufbekenntniss war, was Cassian überall in seiner Schrift voraussetzt. Aber dass Nestorius in Antiochien geboren worden, widerstreitet den Zeugnissen des Socrates hist. eccl. 7, 29 und Theodoret hæret. fabular. comp. 4, 12, nach denen Germanicia sein Geburtsort war, und damit wird auch Cassians Aussage, dass er in Antiochien und also auf das antiochenische Symbol getauft worden, verdächtig (s. „Theol. Tidsskr." B. 2 S. 112 ff. Anmerk.). Hiezu kommt noch, dass die Nestorianer keine Anhänger des Nestorius sein und mit seiner Person Nichts zu thun haben wollen (s. Assem. Bibl. Or. T. III P. 2 p. LXXV ss.).

16) Severus von Aschmonin hat, unbekannt und zwar nothwendig unbekannt mit dem alten antiochenischen Taufsymbol, und darum auch mit der Thatsache, dass die Nestorianer in dem ersten Gliede des zweiten Artikels wesentlich nur diesem Symbole gefolgt sind, alle Abweichungen der Nestorianer vom Nicäno-Constantinopolitanum als ein Produkt vermessener Willkühr betrachtet.

17) Das Einzige, was sich mit ihm vergleichen lässt, sind die beiden Stellen *ὅτι αὐτος ὁ κυριος — καταβησεται ἀπ᾽ οὐρανου και οἱ νεκροι ἐν Χριστῳ ἀναστησονται πρωτον, ἐπειτα ἡμεις οἱ ζωντες οἱ περιλειπομενοι κ.τ.λ.* in 1 Thess. 4 16 f. und *ἱνα και νεκρων και ζωντων κυριευσῃ* in Röm 14, 9, vorzüglich die letztere, in der die Wortstellung jedoch durch das Vorangehende *εἰς τουτο γαρ και Χριστος ἀπεθανεν και ἐζησεν*, hervorgerufen ist. Sonst setzen die Apostel da, wo sie von Christus als dem zukünftigen Richter über alle Menschen sprechen, beständig *ζωντες* vor *νεκροι* (s. Ap. Gj. 10, 12. 1 Petr. 4, 5 und 2 Tim. 4, 1).

18) Doch kann Cassians „veniet" möglicher Weise auch eine freie Uebersetzung von *ἐρχομενον* sein. Im Philippopolitanum, das wir nur noch in lateinischer Ueber-

Dasselbe dürfte auch in dem Schlussgliede des dritten Artikels der Fall sein, denn hier hat das Nicänum, wie das Antiochenum nach der oben S. 89 besprochenen Stelle bei Chrysostomus, *και εἰς ζωην αἰωνιον*, das Nicäno-Constantinopolitanum dagegen *και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος*, was in der ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Uebersetzung dieses Symbols wörtlich wiedergegeben ist.

Vielleicht schreiben auch die sonderbaren Abweichungen vom Nicäno-Constantinopolitanum, die wir im Nestorianum im Gliede vom heiligen Geiste finden, sich daher, dass die Nestorianer auch in diesem Gliede den Wortlaut des Antiochenums beibehalten [19]) oder ihn an die Stelle des Nicäno-Constantinopolitanums gesetzt haben. Hiefür lässt sich anführen, 1. dass es unwahrscheinlich ist, dass die Nestorianer rein auf eigene Hand ein so wichtiges Symbolglied, wie das Glied vom heiligen Geiste, ohne irgend welche ältere, angesehene kirchlich-symbolische Autorität so überaus willkührlich sollten behandelt haben, wie sie es gethan haben würden, wenn sie in demselben nicht einem älteren Symbol gefolgt wären; 2. die Analogie der Thatsache, dass sie in dem ersten Gliede des zweiten Artikels, dem Gliede von der Gottheit des Sohnes, einem Gliede, das mit dem ersten des dritten, dem Gliede vom heiligen Geist und speciell von seiner Gottheit, correspondirt, im Wesentlichen dem Nicäno-Constantinopolitanum das Antiochenum substituirt haben; 3. dass das Glied vom heiligen Geiste im Antiochenum sehr gut so gelautet haben kann, wie es im Nestorianum lautet. Die

setzung übrig haben, entspricht nämlich, wie man aus dem vierten antiochenischen Synodalsymbol und aus dem thetischen Theile der *Ἐκθεσις μακροστιχος*, mit denen das Philippopolitanum ganz übereinstimmt, „venturus" dem *ἐρχομενον*. Sollte dies der Fall sein, so würde auch das „und wiederkommen wird" des Nestorianums nur eine eigene, freie Uebersetzung von *ἐρχομενον* sein. S. jedoch das ob. S. 121 Anmerk. 7 Bemerkte.

19) *Ἐλευσομενον* und *ἡξοντα* finden wir nur noch in dem Symbol der im Jahre 360 in Constantinopel gehaltenen Synode (*ἐλευσομενον ἐν τῃ ἐσχατῃ ἡμερᾳ κ. τ. λ.*) und in Eusebius von Cäsareas Glaubensformel (*και ἡξοντα παλιν ἐν δοξῃ κριναι ζωντας και νεκρους*). Vgl. doch auch „in gloria venturus" in Irenäus's Relation der Glaubensregel in adv. hæress. 3, 4, 2. — Hat das antiochenische Taufsymbol nicht *ἐλευσομενον* oder *ἡξοντα*, sondern *ἐρχομενον* gehabt (s. die vorangehende Anmerk.), so finden wir seinen Wortlaut noch in Arius's und Charisius's Taufbekenntnissen.

antiochenische Kirche kann sehr gut das Nicäno-Constantinopolitanum im ersten Gliede des dritten Artikels in derselben Weise, mit derselben Freiheit, benutzt haben, wie sie dasselbe Symbol oder auch das Nicänum [20]) in dem ersten Gliede des zweiten benutzt hat. Das Einzige, was gegen die Annahme, dass das Glied vom heiligen Geiste im Nestorianum aus dem Antiochenum stammt, geltend gemacht werden kann, ist, dass es weniger wahrscheinlich erscheint, dass die antiochenische Kirche Elemente aus dem Nicäno-Constantinopolitanum in ihr Symbol aufgenommen haben sollte, da dieses Symbol bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts oder der Zeit des chalcedonensischen Concils in der griechischen Kirche so wenig angesehen war und beachtet wurde [21]). Doch wurde es ja damals in der antiochenischen Dioces jedenfalls an einem Orte, in Germanicia, als Taufsymbol gebraucht [22]). Sollte das erste Glied des dritten Artikels des Nestorianums dem Antiochenum entnommen sein, so würde jenes Symbol auch in Bezug auf das genannte Glied eine Quelle für unsere Kenntniss von demselben sein, die einzige Quelle. Uebrigens würde das Nestorianum in diesem Falle uns doch nur im Wesentlichen den Wortlaut des ersten Gliedes des dritten Artikels im Antiochenum bewahrt haben, denn dass dieses Symbol *ἐν* vor *πνευμα ἅγιον* gehabt haben sollte, ist nicht wahrscheinlich, da es kein *ἕνα*

20) Oder auch dem Wortlaut eines anderen, älteren Taufsymbols, welches in dem ersten Gliede des dritten Artikels dem Antiochenum folgte. Möglicherweise jedoch auch dem Wortlaute eines älteren Symbols, welches in diesem Gliede nicht mit dem antiochenischen übereinstimmte.

21) Eine Vergleichung des ersten Gliedes des zweiten Artikels im Antiochenum mit demselben Gliede im Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum zeigt, dass das Antiochenum in diesem Gliede ungleich mehr mit dem letztgenannten als mit dem erstgenannten Symbol übereinstimmt, so dass die Annahme nahe liegt, dass die „nicänischen" Elemente, die wir im Gliede von der Gottheit des Sohnes finden, dem Werke der constantinopolitanischen Väter entnommen sind. Doch kann die grössere Uebereinstimmung zwischen dem Antiochenum und Nicäno-Constantinopolitanum in dem Gliede von der Gottheit Christi, sich auch daher schreiben, das jenes Symbol von Anfang an mit diesem verwandt war, welches ja „mutatis mutandis" auf Cypern gebraucht ward, ehe es Kirchensymbol wurde.

22) S. „Theol. Tidsskr." B. VII S. 316 f. Möglich auch, dass das Antiochenum, welches sich ungewöhnlich lange im Gebrauch erhalten zu haben scheint, erst nach der Mitte des fünften Jahrhunderts nicäno-constantinopolitanische Elemente bekommen hat.

vor *κυριον Ἰησουν Χριστον* gehabt hat. Die Nestorianer würden es da aus einem oder dem anderen älteren Taufsymbol oder auch ohne einem zu folgen hinzugefügt haben, in derselben Weise, wie sie das zuletztgenannte Wort zum ersten Gliede des zweiten Artikels aus dem Nicäno-Constantinopolitanum hinzugefügt haben.

Setzen wir nun unsere Vergleichung fort, indem wir noch die übrigen griechischen Symbole vergleichen, so nehmen wir zuerst wahr, dass das Nestorianum im ersten Artikel wörtlich mit dem alten, eigentlichen Nicänum übereinstimmt. In beiden Symbolen lautet nämlich dieser Artikel *Πιστευομεν εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην.* Der erste Artikel im Nestorianum ist in derselben Weise dem Nicänum entnommen, wie das erste Glied des zweiten dem Antiochenum entnommen ist.

Weiter entdecken wir bei einer solchen Vergleichung, dass das *πρωτοτοκον πασης κτισεως* des Nestorianums im ersten Gliede des zweiten Artikels sich ausser im Antiochenum auch in dem Syrien angehörigen Taufsymbol in Const. apost. 7, 40, in dem auf das cäsareensische Taufsymbol zurückgehenden Bekenntnisse, welches Eusebius von Cäsarea der nicänischen Synode vorlegte, und in einem Glaubensbekenntnisse, das der Märtyrer Lucian (geboren in Samosata, Presbyter in Antiochien und Stifter der antiochenischen Schule) zum Verfasser hat, und welches die Eusebianer auf der zweiten antiochenischen Synode zu dem ihrigen machten, also in lauter syrischen Bekenntnissen angetroffen wird. — Dass sich das *δι' οὑ και οἱ αἰωνες κατηρτισθησαν* im Gliede von der Gottheit des Sohnes ausser im Antiochenum noch in der dritten sirmischen Glaubensformel findet, habe ich schon oben S. 125 bemerkt.

Gehen wir nun von dem ersten Gliede des zweiten Artikels zu seinem zweiten, dem Gliede von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, über, so begegnet uns das *και ἀνθρωπον γενομενον* der Nestorianer bei Lucian (*τον ἐπ' ἐσχατων των ἡμερων κατελθοντα ἀνωθεν και γεννηθεντα ἐκ παρθενου, κατα τας γραφας, και ἀνθρωπον γενομενον*), sowie auch in Origenes's Relation der Glaubensregel in „De principiis“ Lib. I præf. § 4 („novissimis temporibus se ipsum exinaniniens homo factus incarnatus est, cum Deus

esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus") [23]). — Dagegen steht das και συλληφθεντα και γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου des Nestorianums auf dem Gebiete der morgenländischen Symbole ganz isolirt. Nur auf dem der abendländischen hat es ein Analogon in dem „conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine" des sydgallischen und späteren römischen Symbols, sowie auch in der zweiten von den dem römischen Bischof Damasus zugeschriebenen Glaubensformeln („Et conceptus est de Spiritu sancto et natus ex virgine") [24]). Doch wird in den abendländischen Symbolen nur „natus" mittelst der Präposition „ex" in Verbindung mit „virgine", „conceptus" dagegen mittelst der Präposition „de" in Verbindung mit „Spiritu sancto" gesetzt, so dass hier zwei Bestimmungen gebildet werden, eine: „conceptus de Spiritu sancto", die von dem Verhältnisse spricht, worin die Entstehung der Menschheit des Sohnes Gottes oder die Entstehung des Sohnes Gottes nach seiner Menschheit zum heiligen Geist steht, und eine: „natus ex Maria virgine", die von dem Verhältnisse spricht, worin sie oder er zur Maria steht. In dem Nestorianum dagegen, in welchem das Verhältniss des heiligen Geistes zur Menschwerdung des Sohnes Gottes schon durch σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου bezeichnet ist, wird das Verhältniss seiner menschlichen Natur zur Maria sowohl als ein „συλληφθηναι", ein „conceptum esse" als auch als ein „γεννηθηναι", ein „natum esse" von ihr bezeichnet [25]).

[23]) Vgl. auch noch den Ausdruck τον ἡμετερον ἀνειληφε ἀνθρωπον in der Ἐκθεσις πιστεως des Athanasius und den Ausdruck και ἐν ἀνθρωποις πολιτευσαμενον in der Glaubensformel des Eusebius.

[24]) S. Hahn, Biblioth. der Symbole S. 189. Auch in dem dritten sirmischen (ariminensischen) Symbol bei Hieronymus adv. Luciferianos n. 17 heisst es: „Qui de coelo descendit, conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine". Das „qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria" in Augustins „Sermo 213 in trad. Symb." gehört kaum dem Kirchenvater, sondern späteren Abschreibern an, da er sonst immer „qui natus est de Spiritu sancto (per Sp. s.) et (ex) Maria virgine (virgine Maria)" sagt (s. „Theol. Tidsskr." B[illegible] S. 604 f. Anmerk. 73), und nicht ganz selten Herausgeber und Abschreiber in einzelnen Punkten dem Wortlaute älterer Symboltexte den späteren römischen substituirt haben (s. a. O. S. 602 ff. und Heurtley, a. a. O. S. 29, 9).

[25]) Nach Severus von Aschmonin bei Renaudot haben die Nestorianer zu dem zweiten Gliede des zweiten Artikels des Nicäno-Constantinopolitanum noch die Worte „et homo factus est, conceptus in ea et natus ex virgine" hinzugefügt (s. ob. S. 114),

Was die übrigen Glieder des zweiten Artikels betrifft, so nähert sich das Nestorianum dadurch, dass in ihm *παϑοντα*, welches im Nicäno-Constantinopolitanum nach *σταυρωϑεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου* steht, diesen Worten vorangestellt ist, in Etwas dem sydgallischen und späteren römischen Symbol. Nur wird hier „sub Pontio Pilato" nicht in Verbindung mit „crucifixus", sondern mit „passus" gesetzt („passus sub Pontio Pilato, crucifixus"). — Dass *νεκρους και ζωντας* im Nestorianum aller Analogie ermangele, ist schon oben bemerkt worden.

Begeben wir uns vom Gebiete des zweiten Artikels auf das des dritten, so finden wir das *ἑν*, welches uns im Nestorianum im ersten Gliede dieses Artikels begegnet, in mehreren morgenländischen Bekenntnissen, nämlich in dem jerusalemischen Taufbekenntnisse (*Και εἰς ἑν ἁγιον πνευμα*), in dem, was Alexander von Alexandrien in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel über das alexandrinische Taufbekenntniss mittheilt (*ἑν πνευμα ἁγιον ὁμολογουμεν*), in Eusebius von Cäsareas Glaubensformel (*Πιστευομεν και εἰς ἑν πνευμα ἁγιον*) und in Gregorius Thaumaturgus's Glaubensbekenntniss (*και ἑν πνευμα ἁγιον κ. τ. λ.*). — Und ferner finden wir da das *το πνευμα της ἀληϑειας* des Nestorianums, das aus Joh. 14, 17. 15, 26 und 16, 13 geschöpft ist, in einigen semiarianischen und arianischen Synodalsymbolen, nämlich in dem Symbol der dritten antiochenischen Synode (*και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το παρακλητον, το πνευμα της ἀληϑειας*), in dem Symbol der dritten sirmischen Synode (hier gehört jedoch der Ausdruck einem aus Joh. 16, 7. 13 f. 14, 16 und 15, 26 zusammengesetzten biblischen Citate an), in dem nicenischen Symbol und in dem Symbol der 360 in Constantinopel gehaltenen Synode (auch in diesen beiden Symbolen gehört der Ausdruck im Grunde einem biblischen Citate an), sowie auch in den Privatsymbolen Basilius des Grossen und des Presbyter Charisius.

Inwieweit die Abweichungen von dem nicäno-constantinopolitanischen Symbol im Nestorianum, die sich theils gar nicht, theils wenigstens nicht mit Sicherheit auf ältere Taufsymbole zurückführen lassen, auf solche zurückgehen oder sich daher schreiben, dass die Nestorianer

eine ungenaue Wiedergabe des nestorianischen Wortlauts („et conceptus et natus est ex Maria virgine").

ohne irgend welche ältere symbolische Gewähr rein nach eigenen Ansichten und subjectivem Dünken das von ihnen angenommene Kirchenbekenntniss veränderten, das lässt sich zwar nicht ausmachen, da Bekenntnisse, wie das edessenische, nisibinische und seleucensische, von denen die berührten Abweichungen entlehnt sein müssten, uns nicht erhalten sind, und wir nicht einmal das Taufbekenntniss vollständig besitzen, aus dem, wie wir gesehen haben, die Nestorianer im Wesentlichen das Glied von der Gottheit des Sohnes genommen haben: aber es darf doch für überwiegend wahrscheinlich, ja fast für sicher angesehen werden, dass einzelne Differenzen zwischen dem Nestorianum und Nicäno-Constantinopolitanum ihren Grund einzig und allein in nestorianischer Willkühr haben. — So kann es kaum einem Zweifel unterworfen sein, dass die Nestorianer selbst die drei letzten Glieder des dritten Artikels etwas zusammengezogen haben, indem sie die Glieder von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben, mit Weglassung des im Nicäno-Constantinopolitanum stehenden Verbums *προσδοκωμεν*, mit dem das Glied von der einen Taufe zu Vergebung der Sünden einleitenden Verbum *ὁμολογουμεν* verbanden. Sie wollten hier das Nicäno-Constantinopolitanum verbessern, indem sie es etwas kürzer machten. Es schien ihnen nicht nothwendig zu sein, dass vor den beiden letzten Gliedern des Symbols ein Verbum stand, das dem Inhalt dieser Glieder entsprach. — So kann ferner kaum bezweifelt werden, dass es die Nestorianer selbst waren, die in dem letzten Gliede des zweiten Artikels das nicäno-constantinopolitanische *ζωντας και νεκρους* in *νεκρους και ζωντας* verwandelten, aus welchem Grunde sie dies auch gethan haben mögen [26]). Schon der Umstand, dass ihr *νεκρους και ζωντας* auf dem Gebiete der uns bekannten altkirchlichen Symbole so ganz singulär ist, spricht hiefür. — Auch das kann nicht

[26]) Vielleicht hat der Umstand sie zu der Veränderung bewogen, dass der grösste Theil von denen, die von Christo bei seiner Wiederkunft gerichtet werden sollen, aus Todten, d. h. aus solchen besteht, die vor seiner Wiederkunft gestorben waren und bei ihr werden vom Tode auferweckt werden. Der grösste Theil von denen, die Christus bei seiner Parusie richten werde, meinten sie, müsse zuerst genannt werden. Möglich auch, dass sie sich von Stellen, wie die beiden ob. S. 127 Anmerk. 17 angeführten, haben leiten lassen. Möglich auch, dass Beides, jener Gedanke und diese Stellen, die Veränderung hervorgerufen haben.

sehr zweifelhaft sein, dass die Nestorianer selbst das nicäno-constantinopolitanische *σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και παθοντα* in das in keinem der übrigen uns erhaltenen orientalischen Symbole [27]) vorkommende *παθοντα και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου* verwandelt haben. Sie verstanden *παθοντα* von den Leiden Christi, die der Kreuzigung vorangingen, oder auch von dem ganzen Leiden Christi und meinten deshalb, das Wort müsse vor den Worten *σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου* stehen, die von Etwas sprechen, was auf die Leiden folgte, oder die ein specielles Leiden, das Kreuzesleiden (*το παθημα του σταυρου*), hervorhüben, während die constantinopolitanischen Väter (und vor ihnen die cyprische Kirche) bei ihrer Ordnung der Worte bei *παθοντα* wohl an das Todesleiden (*το παθημα του θανατου*) gedacht oder auch das Wort durch: „*und welcher so* (dadurch, dass er gekreuzigt ward) *litt*“ oder durch: „*und der überhaupt litt*“ erklärt haben. — Endlich schreibt sich höchst wahrscheinlich auch die Veränderung des nicäno-constantinopolitanischen *και εἰς μιαν, ἁγιαν, καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν* in *και εἰς μιαν ἁγιαν και ἀποστολικην ἐκκλησιαν καθολικην* (oder *καθολικην ἐκκλησιαν*) von den Nestorianern selbst her. Wahrscheinlich wollten sie dadurch, dass sie das Prädikat *καθολικη* aus der Reihe der Prädikate, in der es im Nicäno-Constantinopolitanum steht, herausnahmen und es für sich selbst an den Schluss nach den durch *και* zu einem Paare verbundenen Prädikaten *ἁγιαν* und *ἀποστολικην* setzten, dieses Prädikat oder die Katholicität der Kirche stärker hervorheben. Das nach dem Prädikatpaar *ἁγιαν και ἀποστολικην* stehende und das ganze Glied von der Kirche beschliessende *καθολικην* soll = und, was das Wichtigste ist, *die katholische* oder: und kurz, um alle die übrigen Kirchenprädikate in ein einziges zusammenzufassen, *die katholische* [28]). — Uebrigens ist es auch schon von vonherein sehr

[27]) In einigen abendländischen steht „passus“ vor „crucifixus“, aber in ihnen wird „sub Pontio Pilato“ mit jenem, nicht mit diesem Worte verbunden („passus sub Pontio Pilato, crucifixus“).

[28]) Etwas Aehnliches, wie in dem Nestorianum, finden wir auch in dem ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Nicäno-Constantinopolitanum (s. das ob. S. 112 Bemerkte). Dadurch, dass die Nestorianer dem Kirchenprädikat *καθολικην* die besprochene Stellung gaben, hat ihr Symbol im Gliede von der Kirche eine gewisse Aehnlichkeit

wahrscheinlich, dass einzelne Abweichungen vom nicäno-constantinopolitanischen Symbol im Nestorianum ihren Grund in eigenen Gedanken und subjectivem Urtheil haben und so mehr oder weniger willkührlich sein werden. Unkirchlicher und willkührlicher Subjectivismus eignet ja gerade kleinern kirchlichen Parteien, die häretische Ansichten hegen und sich von der grossen Kirche losgerissen haben.

Am Meisten erwarten wir Veränderungen, die von den Nestorianern selbst herrühren, in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels, dem Gliede von der Menschwerdung des Sohnes. Dieses Glied ist ja nämlich der eigentliche Sitz für die nestorianische Häresie.

Wir müssen es darum noch zu einem Gegenstand einer besonderen Betrachtung machen.

Eine solche Betrachtung zeigt uns nun auch, dass zwar der eigenthümliche Irrthum der Nestorianer in ihm nicht ausgesprochen oder angedeutet ist (dies würde der Fall sein, wenn Maria in ihm als *χριστοτοκος* bezeichnet wäre), dass es aber doch in eigenthümlicher Weise die Menschwerdung Christi und seine volle, wahre menschliche Natur hervorhebt und insofern von nestorianischem Ursprung zeugt und nestorianisches Gepräge trägt.

Wie wir schon ob. S. 120 f. gesehen haben, besteht nämlich die Abweichung des Nestorianums vom Nicäno-Constantinopolitanum im zweiten Gliede des zweiten Artikels in etwas Doppeltem. Die Nestorianer haben erstens das nicäno-constantinopolitanische *και ἐνανθρωπησαντα* in *και ἀνθρωπον γενομενον* verändert und diese Worte schon nach *και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* gesetzt, während die ihnen entsprechenden Worte im Nicäno-Constantinopolitanum erst auf *και Μαριας της παρθενου* folgen, oder auch sie haben den Be-

mit den abendländischen Symbolen bekommen, in denen dieses Glied „*sanctam ecclesiam catholicam*" lautet. Es sieht fast aus, als hätten die Nestorianer gleich den Abendländern (s. weiter unten Nr. IX) die Kirche und das Prädikat „*catholica*" zu einer Einheit, zu einem Begriff, zu einer Art Compositum verbinden wollen. Alles von: „*und an ein*" an bis zu: „*und apostolische*" gehört nämlich im Nestorianum zusammen, und dazu kommt dann noch *καθολικην* (*und an die eine, heilige und apostolische allgemeine* oder *katholische Kirche*). Auch in einem Paar anderen Punkten ist das Nestorianum, wie wir gesehen haben (s. ob. S. 131 und S. 132), mit abendländischen Symbolen verwandt, doch so, dass die Aehnlichkeit nur eine unvollkommene, halbe ist.

standtheil, der im Glaubensbekenntnisse der constantinopolitanischen Väter den Schluss des Gliedes bildete, höher hinaufgerückt und zwar so, dass sie zugleich den Ausdruck mit einem verwandten vertauschten; und zweitens haben sie das einfache *και Μαριας της παρϑενου* des Nicäno-Constantinopolitanums, das in diesem noch von *σαρκωϑεντα ἐκ* abhängig ist, in ein selbständiges *και συλληφϑεντα και γεννηϑεντα ἐκ Μαριας της παρϑενου* verwandelt und so jene Worte von *σαρκωϑεντα ἐκ* getrennt, eine Veränderung, die insofern nöthig war, als auf *και Μαριας της παρϑενου,* welche Worte durch das mit *ἐνανϑρωπησαντα* Vorgenommene von *και σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου* getrennt worden waren, ein eigener, selbständiger Satz gebildet werden musste. Durch beide Veränderungen haben die Nestorianer den nicäno-constantinopolitanischen Wortlaut, der ihrem Symbole offenbar zu Grunde liegt und seinen Text bildet, oder genauer das *και σαρκωϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρϑενου* des Nicäno-Constantinopolitanums, so zu sagen, total gesprengt.

Nun war schon der Zusatz des Nicäno-Constantinopolitanums zum Nicänum *ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρϑενου,* ein Zusatz den die constantinopolitanischen Väter [29]) zwischen das *σαρκωϑεντα* und *και ἐνανϑρωπησαντα* des Nicänums gestellt hatten, wodurch der nicänische Wortlaut gesprengt worden war, in der Absicht hinzugefügt worden die wahre Menschwerdung Christi und seine volle menschliche Natur gegen Apollinaris und seine Anhänger hervorzuheben (s. „Theol. Tidsskr.“ B. VII S. 285. 301. 305 f. und 317). Die Nestorianer gingen nun auf dem Wege, den schon das Concil zu Constantinopel betreten hatte, dessen Werk ihnen übrigens gerade wegen des antiapollinaristischen Zusatzes *ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρϑενου* sehr gefallen musste [30]), noch einen Schritt weiter, indem ihnen die wahre Menschwerdung und wahre Menschennatur Christi durch

[29]) Oder eigentlich der Urheber von Epiphanius's kürzeren Symbol oder dem Taufbekenntniss der cyprischen Kirche.

[30]) Nestorius ist ja, so viel wir wissen, der Erste, der es erwähnt und mit dem Nicänum identificirt, und die Gemeinde seiner Vaterstadt, Germanicia, hat es aller Wahrscheinlichkeit nach schon als Taufsymbol gebraucht, ehe die chalcedonensische Synode es ans Licht zog. S. „Theol. Tidsskr.“ B. III S. 474 f. 478 und 483 und B. VII S. 285 und besonders S. 316—18.

diesen Zusatz noch nicht stark genug gegen den Apollinarismus und, was bei ihnen noch hinzukam, den Eutychianismus oder Monophysitismus und alle ihre Gegner überhaupt hervorgehoben zu sein schien. Um diesem Mangel abzuhelfen nahmen sie eine doppelte Veränderung des nicäno-constantinopolitanischen Wortlautes vor. Erstens erstatteten sie das σαρκωθεντα des Nicäno-Constantinopolitanums durch das schon vom Stifter der antiochenischen Schule, dem Märtyrer Lucian, in seinem Glaubensbekenntnisse gebrauchte ἀνθρωπον γενομενον, welche Worte noch deutlicher als jene nicäno-constantinopolitanischen aussagen, dass Gottes Sohn ganz dasselbe geworden, was wir sind, ein voller, wahrer, wirklicher Mensch, und setzten sie den von ihnen gewählten Ausdruck nach και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου als eine den Apollinarismus und Eutychianismus abwehrende Erklärung dieser Worte, welche zwar Christi übernatürliche Menschwerdung aussprachen, aber doch noch missdeutet werden konnten. Zweitens bildeten sie aus den nicäno-constantinopolitanischen Worten, die nach der ersten Veränderung noch übrig blieben, και Μαριας της παρθενου, die selbstständige Bestimmung και συλληφθεντα και γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου. Das Nicäno-Constantinopolitanum hatte einfach ausgesprochen, dass der Sohn Gottes von der Jungfrau Maria Fleisch geworden war (και σαρκωθεντα ἐκ — Μαριας της παρθενου). Die Nestorianer dagegen gaben bei ihrer zweiten Veränderung genau das Verhältniss des Sohnes Gottes zu seiner menschlichen Mutter, der Jungfrau Maria, an, dass er nämlich von ihr empfangen und geboren worden, wodurch gleichfalls die Wirklichkeit seiner Menschwerdung und die Wahrheit seiner menschlichen Natur und ihre Wesensgleichheit mit der unsrigen stärker hervortrat. Es ging, wenn man ausnimmt, dass es der heilige Geist war, von dem er empfangen ward, und eine Jungfrau, die ihn empfing und gebar, bei seiner Menschwerdung ganz so zu, wie bei unserer Entstehung, woraus resultirte, dass er ein wahrer Mensch war, gleich wie wir. — Noch einen Schritt weiter zu gehen und ihre von der übrigen Kirche so heftig bekämpften häretischen Ansichten auszusprechen oder anzudeuten, z. B. durch Aufnahme des für sie eigenthümlichen Stichworts χριστοτοκος, mochten die Nestorianer nicht, theils wohl aus Furcht davor, dass ihre Gegen ihnen vorwerfen möchten, sie hätten geradezu ihre Ketzerei in das Symbol

hineingebracht und es dadurch gröblich verfälscht [31]), theils wohl auch aus Ehrfurcht vor dem Symbole selbst, dem hochheiligen Nicänum, in welches ihnen durch die Aufnahme eines Ausdrucks, wie χριστοτοκος, etwas ganz Neues hinein zukommen schien, während die Veränderungen, die sie sich erlaubten, nach ihrer Meinung nur Erklärungen der Ausdrücke des Symbols waren, Erklärungen, die seinen rechten, orthodoxen Sinn wahrten, welche die Zeitverhältnisse nothwendig gemacht hatten, die in dem Geiste der constantinopolitanischen Väter vorgenommen worden waren, und durch welche ihre Urheber nur dem Beispiele dieser Väter gefolgt waren [32]). Durch die Veränderungen, welche die Nestorianer vornahmen, glaubten sie sich nur als das darzustellen, was sie überhaupt sein wollten, Vertheidiger der wahren Menschwerdung und vollen, wahren Menschennatur Christi [33]).

[31]) Die Nestorianer pflegen ihre eigenthümlichen Lehren nur sehr versteckt auszudrücken, wovon auch das von Haneberg a. a. O. mitgetheilte Lied des Babæus ein Beweis ist.

[32]) Das Nicänum, Nicäno-Constantinopolitanum und Nestorianum bilden im zweiten Gliede des zweiten Artikels eine Kette und einen Klimax, das Letztere, indem die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine wahre menschliche Natur in dem einen Symbol stets stärker ausgesprochen wird als in dem anderen.

[33]) Uebrigens ist es nicht gerade nothwendig, dass die Nestorianer selbst in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels Veränderungen vorgenommen haben. Diese können schon in einem Symbole gestanden haben, das einer von der antiochenischen oder von einer nestorianisirenden Richtung beherrschten Gemeinde angehörte, und von den Nestorianern bloss aus diesem Symbol geschöpft worden sein. — Auch von den ob. S. 133 besprochenen Veränderungen ist es nicht ganz unmöglich, dass sie schon in einem älteren Symbol gestanden haben.

Von den Differenzen zwischen dem Nestorianum und Nicäno-Constantinopolitanum, welche ihren Grund darin haben, dass die Nestorianer zum Theil anderen, älteren Symbolen gefolgt sind oder hie und da das Werk der constantinopolitanischen Väter auf eigene Hand verändert haben, müssen übrigens die kleinen Differenzen (wenn man dies Wort gebrauchen darf) zwischen den beiden Symbolen unterschieden werden, die der Uebersetzung aus der griechischen in eine orientalische und speciell in die syrische Sprache angehören und dem Nestorianum sein orientalisches und syrisches Gepräge geben, oder die auch durch eine etwas freiere Wiedergabe der griechischen Ausdrücke entstanden sind. Differenzen der ersten Art sind z. B. die, dass es im Nic.-Const. heisst δι' οὑ — τα παντα ἐγενετο und ἐπι Ποντιου Πιλατου, im Nestorianum dagegen *„durch dessen Hände — Alles geschaffen wurde“* und *„in den Tagen des Pontius Pilatus“*, zwei Differenzen, die

Fassen wir nun zum Schlusse alles in dem Vorangehenden über die Beschaffenheit und Composition des Nestorianums Entwickelte kürzlich zusammen, so müssen wir sagen: Das Nestorianum ist ein Symbol, dessen Grundlage und Hauptbestandtheil zwar das Nicäno-Constantinopolitanum bildet, so dass die Ueberschrift und Assemani, mit denen im Grunde auch Severus von Aschmonin übereinstimmt, es wesentlich nicht mit Unrecht als das Nicänum haben bezeichnen können, aber worin doch dieses Symbol in einer bedeutend modificirten Gestalt hervortritt. Diese Gestalt hat es theils dadurch bekommen, dass die Nestorianer in dasselbe nicht unbedeutende Elemente aus älteren Symbolen aufgenommen haben, theils (höchst wahrscheinlich) auch dadurch, dass sie es in mehreren Punkten auf eigene Hand verändert haben. Die älteren Symbole, aus denen sie Elemente aufgenommen haben, sind vor Allem das antiochenische, aus dem sie das erste Glied des zweiten Artikels oder das Glied von der Gottheit des Sohnes (und wohl auch dessen letztes und vielleicht auch das Schlussglied des dritten) genommen haben, und das reine, eigentliche Nicänum, mit dessen ersten Artikel das Nestorianum übereinstimmt. Ausser diesen beiden Symbolen können sie doch noch ein anderes oder ein Paar andere (eins oder ein Paar von den drei ob. S. 123 angeführten) benutzt haben. Auf eigene Hand haben sie (aller Wahrscheinlichkeit nach) das Nicäno-Constantinopolitanum im Gliede von der Menschwerdung des Sohnes,

dieses Symbol, eben weil sie nur der Uebersetzung in eine orientalische Sprache angehören, mit den ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums gemein hat. Beide haben nämlich *„durch dessen Hand“* und die letztere *„in den Tagen des P. P.*; vgl. auch noch die ob. S. 106 mitgetheilte arabische Uebersetzung des Nicänums oder vielmehr Nicäno-Constantinopolitanums, die zwar bloss *„durch den alle Dinge geschaffen wurden“*, aber *„in der Zeit des Pontius Pilatus“* hat. Differenzen der zweiten Art sind die, dass es im Nicäno-Constantinopolitanum heisst *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* und *κατα τας γραφας*, im Nestorianum dagegen *„nach dreien Tagen“* und *„wie geschrieben ist“*, wobei wohl der Uebersetzer wesentlich 1 Cor. 15, 4 Pesch. folgte. Auch in den beiden oben angeführten syrischen Uebersetzungen wird das *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* durch *„nach dreien Tagen“* wiedergegeben, wogegen *κατα τας γραφας* in der des Nic.-Const. durch *„wie die Schriften sagen“* ausgedrückt wird. Die arabische Uebersetzung auf S. 106 hat *„am dritten Tage“* aber *„wie geschrieben ist“*.

dem Sitze ihres Irrthums, verändert. Doch kann die Gestalt, die dieses Glied im Nestorianum hat, möglicher Weise auch auf ein (nestorianisirendes oder von der antiochenischen Richtung influirtes) älteres Symbol zurückgehen. Und dasselbe ist auch hinsichtlich der anderen Modifikationen des Nicäno-Constantinopolitanums, die von ihnen höchst wahrscheinlich ohne ältere symbolische Gewähr vorgenommen worden sind, nicht ganz unmöglich [34]).

Die Nestorianer sind übrigens nicht die einzigen Orientalen, die sich erlaubt haben an dem nicäno-constantinopolitanischen Symbol zu ändern, wenn sie an ihm auch ungleich stärker und bedeutender geändert haben als irgend eine andere orientalische Kirchengemeinschaft oder Gemeinde. „Quamquam autem symbolum Hierosolymitanum“, bemerkt Touttée, Cyrilli Hieros. Opp. p. 83, „in hac ecclesia Constantinopolitano tamdem locum fecerit, non idcirco tamen exstimarim, nulla ejus vestigia, aliquamdiu saltem, in ipso Constantinopolitano symbolo, quo illa uteba-

[34]) Zu beiden Arten von Modifikationen kommen dann noch theils kleine, unbedeutende Freiheiten in der Uebersetzung, theils das orientalische und besonders das syrische Gepräge, welches die Uebersetzung der zu Grunde liegenden griechischen Originale mit sich führte.

Nachdem die voranstehende Abhandlung bereits gesetzt war, fand ich in Assemanis Bibliotheca orientalis T. III P. I ein Paar Stellen, an denen Einzelnes aus dem nestorianischen Nicänum citirt wird. Ich theile diese Stellen hier noch nachträglich mit. A. a. O. p. 271 f. bespricht Ass. eine arabisch geschriebene und am Ende des Cod. Arab. 38 der vaticanischen Bibliothek stehende Expositio Symboli Nicäni des Nestorianers Elias, Bischofs von Nisibis († 1049). Hier äussert er, dass diese Auslegung des Nicänums mit den Worten „*Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen* (eig. *omnitenentem, den Inhaber* oder *Herren aller Dinge*)“ beginne, and citirt dann noch den Anfang des zweiten Artikels: „*Und an einen Herren, Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, den vor allen Geschöpfen Geborenen*“. A. a. O. p. 280 handelt Ass. von einem anonymen, mit einer Expositio Symboli Nicäni beginnenden und in Cod. syr. 15 der Vaticana (Bibl. or. T. II p. 497) stehenden „Tractatus de fide“. Nachdem er hier das Anfangswort des nestorianischen Nicänums „*Wir glauben*“, citirt hat, bemerkt er: „Ubi advertendum, quod Syri Nestoriani in Symbolo post ea verba: „*Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei Unigenitum,* addunt: *Primogenitum omnium creaturarum,* et post *incarnatus est de Spiritu sancto* dicunt: *et homo factus est et conceptus et natus est ex Maria Virgine et passus et crucifixus*“ &c. Vgl. noch was Ass. a. a. O. p. 335 aus einer „Fides Patrum CCCXVIII cum brevi expositione Synodi Jesujabi“ mittheilt.

tur, remansisse. Nam ex pristino illo retentam fuisse censeo vocem *unum* in articulo de Spiritu sancto; quem ea adjuncta Hierosolymis dudum, ut etiamnum Antiochiæ apud Jacobitas Syros, recitatum fuisse apparet. Id ex nonnullis monumentis colligo. Clerici Hierosolymitani et Antiocheni in epistola ad Justinum imperatorem inter Hormisdæ pontificis epistolas concil. Labb. t. 4 p. 1543 aiunt: „„Nos in Patrem et Filium et Spiritum sanctum ab initio quoque baptizati et credentes, essentiam Dei in tribus subsistentiis adoramus, secundum sanctorum Patrum symbolum credentes in unum Deum Patrem omnipotentem et in unum Dominum Jesum Christum; similiter et in unum Spiritum sanctum"". Symbolum sanctorum Patrum est symbolum Nicænum vel Constantinopolitanum, quo se baptizatos innuunt. Non ipsa illius proprie verba referunt; at parum interest; certe verbum unum ad verba Spiritum sanctum eos in symbolo habuisse jure concludere possumus, maxime si sequentes authoritates respiciantur. Sophronius in synodicis literis jam citatis, agens de Spiritu sancto, pag. 855 e: „„Credo"", inquit, „in unum Spiritum sanctum, qui ex Patre procedit: *Πιστευω — εἰς ἑν πνευμα ἁγιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον.* Theodorus quoque ejusdem sedis antistes in sua synodica, concilii Nicæni secundi actione tertia recitata, p. 174, habet in sua fidei professione *και εἰς ἑν πνευμα ἁγιον, το ἀϊδιως* &c. Idem observatur in professione Michaëlis Syncelli Hierosolymitani, in Coislin. bibliotheca edita, ad cod. 34 p. 90. — Joh. Damascenus, ejusdem ecclesiæ presbyter, lib. I de Fide orthod. c. 8 Trinitatis professionem ex Constantinopolitani symboli verbis edit; de Spiritu vero sancto loquens: „„*πιστευομεν και εἰς ἑν πνευμα ἁγιον, το κυριον και ζωοποιον, το ἐκ Πατρος ἐκπορευομενον και ἐν Υἱῳ ἀναπαυομενον· το τῳ Πατρι και Υἱῳ συνπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον credimus et in unum Spiritum sanctum, qui ex Patre procedit et in Filio adquiescit* (hæc ultima verba symbolo Constantinopolitano addidit de suo), *qui cum Patre et Filio simul adoratur et simul glorificatur*"". In libro tamen cont. Nestor. n. 41 eam vocem omittit. Constans hæc authorum Hierosolymitanorum consuetudo unum suis de Spiritu sancto professionibus adjiciendi legitimam nobis conjecturam suggerit, eos revera ita in symbolo suo recitasse, idque ex veteri hujus ecclesiæ symbolo retinuisse. Inde etiam profectum

existimari potest, quod Damascenus idem in expositione fidei, quam ex arabico idiomate latinam reddidit R. P. Le Quien. tom. 1 habet n. 11 p. 674: „„Confiteor insuper unum baptisma ad poenitentiam““ nam verba ista ad poenitentiam in nullo pene alio [34]) præterquam Hierosolymitano symbolo reperiuntur“. In dem ob. S. 101 mitgetheilten syrischen Nicäno-Constantinopolitanum heisst es nicht nur: „*Ich glaube*“, „*Ich bekenne*“, „*Ich erwarte*“ (s. über diesen Singular oben S. 110 f.), sondern auch: „*und eine heilige apostolische und katholische Gemeinde*“ statt: „*und eine heilige katholische und apostolische Gemeinde*“ (s. darüber S. 112). — Was die Veränderungen betrifft, welche die abendländischen Kirchen mit dem lateinischen und dem griechischen Nicäno-Constantinopolitanum vorgenommen haben, so s. über dieselben weiter unten Nr. VIII.

[35]) Sie finden sich nur noch in dem längeren Taufsymbol des Epiphanius (*και εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας*) und in der *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* (*εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων*).

VI.

Das Athanasius dem Grossen zugeschriebene Bekenntniss *περι της σαρκωσεως του θεου λογου* in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum.

Der zweite Band der Maurinerausgabe der Werke des Athanasius, der theils solche den Namen dieses Kirchenvaters tragende Schriften enthält, deren nichtathanasianischer Ursprung nach dem Urtheile der Herausgeber objectiv nicht ganz unzweifelhaft ist [1]), theils solche, die offenbar nicht von dem grossen alexandrinischen Bischof herrühren, beginnt mit einem Bekenntnisse, welches die Ueberschrift trägt: *Του ἐν ἁγιοις πατρος ἡμων Ἀθανασιου, Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας περι της σαρκωσεως του θεου λογου.* Von diesem Bekenntnisse, von dem wir auch bei einigen alten griechischen Kirchenschriftstellern mehr oder weniger grosse Bruchstücke antreffen [2]), und dessen Aechtheit

[1]) „Et quidem id ultro fatemur", bemerken sie Præf. p. 4, „quod cuique monita nostra legenti subodorari licebit; videlicet nos, etsi inter incerta istæc reponamus, plerumque tamen magis propendere in partem negandi: maluisseque adhuc sub judice litem esse, quam in periculum venire levius proferendi *νοθειας* judicii, Athanasioque suas forte lucubrationes abjudicandi".

[2]) Diese Kirchenschriftsteller sind Cyrillus von Alexandrien, Kaiser Justinian, Leontius von Byzanz und Anastasius Presbyter. Die bedeutendsten Bruchstücke finden wir bei Cyrillus. In seinem *προσφωνητικος ταις εὐσεβεσταταις βασιλισσαις* (Opp. T. V P. 2 p. 42 ss. ed. Aub.) wird mit Ausnahme des ersten Satzes *Ὁμολογουμεν — ἐκ γυναικος* das ganze Bekenntniss angeführt (a. a. O. p. 48 s.). Ebenso werden in seinem *Ἀπολογητικος ὑπερ των δωδεκα κεφαλαιων προς τους της ἀνατολης ἐπισκοπους* (Coleti, Sacrosancta Concilia T. III p. 1356 ss.; vgl. Marius Mercators lateinische Uebersetzung, Opp. p. 933 ss. ed. Migne) zuerst die Worte *Ὁμολογουμεν και εἰναι — ὡς*

sowohl im Alterthum als in der neueren Zeit sehr bestritten worden ist[3]), findet sich in derselben nitrischen Handschrift des Britisch Museum, den

και ἀνθρωποι, dann die Worte *ὁ τοινυν γεννηθεις ἐκ της παρθενου — υἱος θεου και θεος* und endlich der anathematische Schlusssatz *Εἰ δε τις — ἀναθεμα ἐστω* (a. den a. OO. p. 1383 s. und p. 951) citirt. Nach Leontius, „De sectis Act. VIII c. V (Gall. Bibl. T. XII p. 652) und den Severianern, die sich 533 zu Constantinopel mit den Orthodoxen unterredeten (s. die folgende Anm.), stand die Stelle *και εἰναι τον αὐτον — μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην* in einer verlorenen Schrift Cyrills gegen Theodor von Mopsvestia („libri tres adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsvestenum“). In seinem ersten Briefe ad Succensum oder Successum, Bischof von Diocäsarea in Isaurien, (Opp. T. V P. 2 B. p. 145 ss.) scheint Cyrill in den Worten *οὐδε εἰς δυο τεμνομεν υἱους τον ἑνα και ἀμεριστον, ἀλλ᾽ ἑνα φαμεν υἱον, και ὡς οἱ πατερες εἰρηκασι, μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην* in den Worten *μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην* unser Bekenntniss vor Augen gehabt zu haben, was wohl schon Eustathius von Berytus angenommen hat, indem er auf der Räubersynode äusserte: *προσκειται γαρ τουτο τοις ἀλλοις ἐν τοις προς τους μακαριους ἐκεινους* (Acacius von Melitene, Valerian von Iconium und Succensus von Diocäsarea in Isaurien) *ἐπιστολαις* (des Cyrill) *οὐ δει τοιγαρουν νοειν δυο φυσεις, ἀλλα μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην· και ταυτην αὐτου την φωνην τῃ του μακαριωτατου Ἀθανασιου ἐβεβαιωσε μαρτυριᾳ* (Coleti, a. a. O. T. IV p. 953). Kaiser Justinian citirt in seiner Schrift gegen die Monophysiten (Mai, Scriptt. vett. nov. coll. ex Vaticanis codd. T. VII p. 303) den Anfang des athanasianischen Bekenntnisses, das er als einen angeblich dem Athanasius, in Wahrheit aber dem Apollinaris angehörigen Brief an den König (Kaiser) Jovian bezeichnet, bis zu den Worten *μετα της σαρκος αὐτου μιᾳ προσκυνησει.* Leontius Byzantinus führt in seiner Schrift gegen die Monophysiten (Mai, a. a. O. p. 110 ss.), die Worte *Ὁμολογουμεν και εἰναι αὐτον — μιᾳ προσκυνησει* (Mai, a. a. O. p. 143) und in seiner Schrift „de sectis“ Act. VIII c. 4 die Worte *και εἰναι τον αὐτον υἱον θεου — μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην* an (Gall. a. a. O. p. 651). Endlich citirt der Verfasser einer Sammlung von patristischen Stellen, die Sirmond und Mai (a. a. O. Præf. p. V) dem Anastasius Presbyter zugeschrieben haben, und aus der der Letztere a. a. O. p. 6—73 unter dem Titel „Antiquorum Patrum doctrina de verbi dei incarnatione“ einen Auszug herausgegeben hat (aus zwei vaticanischen Handschriften), die Worte *Ὁτε δε ἠλθε — μιᾳ προσκυνησει,* die er dem Athanasius, dem sie angehören sollten, abspricht und Apollinaris beilegt, weshalb sie bei ihm auch die Ueberschrift *Ἀπολιναριου ἐξ ἐπιστολης προς Ἰοβιανον τον βασιλεα* tragen (Mai, a. a. O. p. 16). Nach Leontius Byzantinus's „Liber in eos, qui præferunt nobis quidam Apollinarii falso inscripta nomine Sanctorum Patrum“ trug das athanasianische

die oben S. 101 ff. abgedruckten und besprochenen Uebersetzungen des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums angehören, eine syrische

Bekenntniss den Titel „Expositio consentiens cum expositione trecentorum decem et octo" (Max. Bibl. Patr. T. IX p. 707, Gall. Bibl. Patrr. T. XII p. 701), ein Titel, den es („mutatis mutandis") auch in der zweiten der beiden in „Bibl. vett. Patrr." ed. Fronto Ducæus T. I p. 329 s. abgedruckten von Turrianus nach zwei griechischen Handschriften verfertigten lateinischen Uebersetzungen führt („Expositio beati Athanasii Archiepiscopi Alex. de divina incarnatione verbi Dei congruens cum synodo Nicæna") und nach Tillemont, Memoires T. VIII p. 716, in mehreren Handschriften führen soll. Wesentlich denselben Titel finden wir auch in der syrischen Uebersetzung („Exposition des seligen Athanasius, Erzbischofs von Alexandrien, über die göttliche Menschwerdung Gottes des Wortes, die mit der der heiligen Synode in Nicäa übereinstimmt"). In der ersten lateinischen Uebersetzung Turrians lautet der Titel der Schrift: „*Ἐκθεσις*, id est expositio beati Athanasii de incarnatione". Vgl. auch noch die Ueberschrift über die Bruchstücke der Schrift in Cyrills „Liber de recta fide ad reginas" (*Ἀθανασιου ἐπισκοπου Ἀλεξανδρειας ἐκ του περι σαρκωσεως λογου*), ferner die Worte, mit denen Cyrill in seinem „Apologeticus pro duodecim capitulis adversus orientales episcopos" die daselbst aus der Schrift des Athanasius mitgetheilte Stelle einleitet (*γραφει τοινυν ὁ της ἀϊδιου μνημης πατηρ ἡμων και ἐπισκοπος Ἀθανασιος περι των παντων ἡμων σωτηρος ἐν τοις περι της σαρκωσεως*; in Marius Mercators lat. Uebers. der cyrillischen Schrift fehlen die Worte *ἐν τοις κ. τ. λ.*) und endlich die Bezeichnung der athanasianischen Schrift als eines Briefs des Athanasius an den König (Kaiser) Jovian in Justinians Schrift gegen die Monophysiten (*Ἑτεραν δε [ἐπιστολην] ὡς δη παρα Ἀθανασιου — προς Ἰοβιανον τον βασιλεα γεγραμμενην*) und in der ob. angef. von Mai herausgegebenen Sammlung (*Ἀπολιναριου ἐξ ἐπιστολης προς Ἰοβιανον τον βασιλεα*; voran gehen die Worte: *ψευδογραφησαντες* [die Monophysiten] *τον — λογον ὡς Ἀθανασιου*). — Auch die aus dem Arabischen übersetzte Sammlung von (scheinbar) monophysitischen Aussprüchen älterer Kirchenlehrer im Spicil. Rom. III, 694 muss ein Bruchstück aus der Schrift des Athanasius (wohl die Worte *Ὁμολογουμεν — μιᾳ προσκυνησει*) enthalten. (Ich citire nach Gieseler, Kirchengesch. I, 2. S. 133 4te Aufl., da mir das Spicil. Rom. selbst nicht zu Gebote steht).

*) Was das Alterthum betrifft, so gilt das Bekenntniss dem Cyrillus von Alexandrien nach dem in der vorangehenden Anmerk. Mitgetheilten für ein Werk des Athanasius. Ebenso hat wahrscheinlich Eutyches das Bekenntniss (die Worte *μιαν φυσιν θεου λογου σεσαρκωμενην* in demselben) vor Augen, wenn er auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 448 sagt: *ἐγω ἀνεγνων του μακαριου Κυριλλου και των ἁγιων πατερων και του ἁγιου Ἀθανασιου, ὁτι ἐκ δυο μεν φυσεων εἰπον προ της ἑνωσεως· μετα δε την ἑνωσιν και την σαρκωσιν οὐκετι δυο φυσεις εἰπον, ἀλλα μιαν* (Coleti, a. a. O.

Uebersetzung. Ich theile diese, die in der Handschrift unmittelbar auf die beiden angeführten Uebersetzungen folgt und auf Fol. 37 rect. col. b

T. IV p. 1020 und 1077), wenn er ferner in einem Briefe an Leo den Grossen äussert: — sciens vero sanctos et beatos patres nostros, Julium, Felicem, Athanasium, Gregorium, sanctissimos episcopos, refutantes — duarum naturarum vocabulum, — rogabam" &c. („Synodicon adv. tragoediam Irenæi" C. 222, Coleti, a. a. O. T. IV p. 491; vgl. das anonyme Schreiben, in dem der Brief des Eutyches an Leo widerlegt wird, a. dems. O. C. 225, p. 496 s.), und wenn er endlich in einer Acte, in der er seine Orthodoxie versichert, erklärt, er stimme der ephesinischen Synode bei, deren Anführer und Haupt Cyrill, der Genosse und Theilnehmer der Verkündigung und des Glaubens des Athanasius und anderer Väter, gewesen, und dass er Cyrill und alle diese Väter für orthodox und gläubig halte, als heilig ehre und für seine Lehrer ansehe (a. a. O. c. 223, p. 492). Doch kann Eutyches auch die in der Act. I des ephesinischen Concils aus der vierten Rede des Athanasius gegen die Arianer und aus dem Briefe desselben an Epiktet vorgelesenen Stellen (Coleti, a. a. O. T. III p. 1052 s.) vor Augen gehabt haben. Sicher zielten Basilius von Seleucia und Dioskur von Alexandrien auf das athanasianische Bekenntniss, jener, als er auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 448 die Aeusserung that: *ὁτι και του ἁγιου Ἀθανασιου φερεται μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην* (Coleti, a. a. O. T. IV p. 1080), dieser, als er zu Chalcedon äusserte: *ἐγω δε χρησεις ἐχω των ἁγιων πατερων, Ἀθανασιου, Γρηγοριου, Κυριλλου, ἐν πολλοις τοποις, ὁτι οὐ δει λεγειν μετα την ἑνωσιν δυο φυσεις, ἀλλα μιαν σεσαρκωμενην του λογου φυσιν — τουτων τας χρησεις οὐχ ἁπλως, οὐδε ὡς ἐτυχεν, ἀλλ' ἐν βιβλιοις ἐχω* (Coleti, a. a. O. T. IV p. 961). Auch Timotheus Aelurus muss dass Bekenntniss dem Athanasius zugeschrieben haben, da der weiterhin mitzutheilende syrische Text desselben, der es in seiner Ueberschrift diesem Kirchenvater beilegt, der syrischen Uebersetzung einer Schrift jenes Monophysiten gegen das Concil zu Chalcedon angehört (s. ob. S. 100). Ebenso beriefen sich die Severianer auf dem im Jahre 533 zwischen ihnen und den Orthodoxen zu Constantinopel gehaltenen Colloquium auf dasselbe als auf ein Werk des Athanasius, wie man aus ihren eigenen Worten („— beato enim Cyrillo et beato Athanasio — unam naturam Dei verbi decernentibus post unitionem" und „Possumus ostendere, quia beatus Cyrillus usus est istis testimoniis [des Athanasius und Anderer] in libris adversus Diodorum et Theodorum"; vgl. die vorangehende Anm.), sowie aus denen des Hypatius von Ephesus, des Sprechers ihrer Gegner („sed non solum [non] aliorum, sed nec beati Athanasii, qui a vobis profertur in unius naturæ incarnati Verbi confessione [testimonium de una natura Cyrillus in Epheso protulit], cum certe diversa testimonia ejus illic interuerit") ersieht (Coleti, a. a. O. T. V p. 912 s.). Vgl. auch noch die Worte des Bischofs Ephræm von Antiochien (von 526—46): *ἐκει δε προετειναν οἱ δι ἐναντιας* (die Severianer), *ὡς Γρηγοριος ὁ Νεοκαισαρειας και Ἀθανασιος κ. τ. λ.*

(fin.). c und vers. col. a, b, c (init.) steht, hier mit, und zwar in der Weise, dass ich ihr das griechische Original in einem nach allen mir

μιαν φυσιν του θεου λογου δοξαζουσι σεσαρκωμενην (Phot. Bibl. Cod. 229 p. 811 ed. Hoeschel), die weiter unten anzuführenden Worte der palästinensischen Mönche in ihrem Briefe an Alceson bei Euagrius und des Kaisers Justinian in seiner Schrift gegen die Monophysiten, die ebenfalls weiter unten (ihrem Inhalte nach) mitzutheilenden Stellen in Leontius's Schrift „De sectis" und in der ob. S. 144 citirten Sammlung, die von Lequien, Dissertatt. Damascenicæ, Dissert. II., Opp. Joh. Damasc. T. 1 p. XXXIV, angeführte Stelle in der Dissertation des Nicephorus von Constantinopel gegen Epiphanides und endlich die betreffende Stelle in der ob. S. 145 angeführten jakobitischen Sammlung, lauter Stellen, aus denen man ersieht, dass die Monophysiten sich zu Gunsten ihrer Lehre von nur einer Natur in Christo unablässig auf die Schrift περι σαρκωσεως του θεου λογου als auf eine athanasianische beriefen. — Dieser letztere Umstand, der monophysitische Klang der Worte μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην und zum Theil auch noch einige andere weiter unter zu berührende Thatsachen bewirkten nun aber, dass man seit dem sechsten Jahrhundert in der orthodoxen griechischen Kirche den athanasianischen Ursprung der genannten Schrift zu läugnen und zu bestreiten anfing. In einem unter Kaiser Anastasius im Jahre 511 geschriebenen Briefe der palästinensischen Mönche an Alceson von Nicopolis in Epirus bei Euagrius, hist. eccl. III, 31, heisst es: Πολλους δε Ἀπολιναριου λογους Ἀθανασιῳ κ. τ. λ. δια των ἐπιγραφων ἀνατεθεικασιν (die Monophysiten), Worte, die ohne Zweifel auf die Schrift περι της σαρκωσεως του θεου λογου zielen. Auf dem oben erwähnten Colloquium zu Constantinopel behauptete Hypatius diese Schrift und die übrigen Schriften älterer rechtgläubiger Kirchenlehrer, auf die sich die Severianer beriefen, seien gefälscht und zwar von den Apollinaristen („In tantum falsæ sunt epistolæ sive testificationes illæ, quas dicitis, ut neque unam ex illis beatus Cyrillus voluerit recordare". „Contradicentes: „„Quid ergo suspicamini, quia nos falsavimus?"" Episcopus: „„Vos non suspicamur, sed antiquos hæreticos Apollinaristas""). Als seine severianischen Gegner wider diese Behauptung geltend machten, dass Cyrill in seinen Büchern gegen Diodor und Theodor Stellen aus diesen Schriften angeführt habe, erwiderte Hypatius, dies manche diese Bücher selber verdächtig als solche, die gegen Todte, die die Falschheit dieser Zeugnisse nicht widerlegen konnten, erdichtet worden. Hätte Cyrill die Zeugnisse gegen Todte angeführt, so würde er sie noch vielmehr gegen Nestorius und Diejenigen, die gegen seine Capitel schrieben, angeführt haben (was er nicht gethan). Die Stellen seien in jenen Büchern von fälschenden Häretikern hinzugefügt worden. Auf die Frage der Severianer, was die Orthodoxen sagen würden, falls sie ihnen „ex antiquis rescriptis" und den alexandrinischen Archiven zeigen könnten, dass die Sache sich so verhielte, wie sie sagten, antwortete Hypatius: „Si sub temporibus beati Proterii vel Timothei cognomine Salofacioli ostensa sunt, indubitabilia erunt; quoniam vero jam a multis

zu Gebote stehenden Hilfsmitteln emendirten und mit Varianten und kritischen Anmerkungen versehenen Text gegenüberstelle, worauf ich noch

(annis) hi, qui adversantur orthodoxæ duarum naturarum confessioni, illa antiqua apud se retinent, indulgete nobis, si adversarios nostros testes suscipere dubitamus". Kaiser Justinian erklärt a. d. ob. S. 144 angef. O. p. 302 s. die in Rede stehende Schrift ebenfalls für ein Werk des Apollinaris (*του γαρ Ἀπολιναριου προσηγοριαν — ἀπωθουμενοι, τας των ἁγιων πατερων ἐπωνυμιας τοις τουτου συγγραμμασι — ἐπιτιθεασι [οἱ ἀκεφαλοι] — προσφερουσι γαρ δυο ἐπιστολας ψευδεπιγραφους —. Ἑτεραν δε ὡς δη παρα Ἀθανασιου — προς Ἰοβιανον τον βασιλεα γεγραμμενην ἐχουσαν οὑτως· Ὁμολογουμεν — μιᾳ προσκυνησει· — αἱ προφερομεναι παρα των αἱρετικων ἐπιστολαι οὐδενος ἑτερου ἠ της πλανης εἰσιν Ἀπολιναριου*). Leontius von Byzanz (um 600) bekämpft in seiner Schrift „De sectis" Act. VIII c. V (a. ob. a. O. p. 651 s.) den athanasianischen Ursprung der von den Monophysiten als Worte des Athanasius zu Gunsten ihrer Irrlehre und wider die orthodoxe Wahrheit angeführten Worte *και εἰναι τον αὐτον — μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην*, nachdem er geäussert, dass diese Worte der orthodoxen Lehre nicht (nothwendig) widersprächen. Gefragt, sagt er, in welcher Schrift des Athanasius die Worte ständen, wüssten die Monophysiten nur auf eine ganz kleine aus einem Paar Blättern bestehende Schrift (die Schrift *περι της σαρκωσεως του θεου λογου*) hinzuweisen, während doch die Schriften des Athanasius bekanntlich sehr umfangreich seien. Es sei wahr, Cyrillus citire die Worte in seiner Schrift gegen Theodor als athanasianisch, aber sie seien vielleicht von seinem Nachfolger Dioskur in diese Schrift eingeschoben worden, denn Theodoret berühre in seiner Vertheidigung des Theodor gegen Cyrill, in der er alle die von diesem angeführten Zeugnisse widerlege, die Worte nicht. Die Gegner wendeten zwar ein, Theodoret habe sie listiger Weise übergangen, weil sie zu klar gezeigt, dass Athanasius gelehrt, es sei nur eine Natur in Christo gewesen. Allein dies sei darum unmöglich, weil Theodoret, wenn er gewusst, dass die Redensart *μιαν φυσιν του θεου λογου σεσαρκωμενην* bei Cyrill in einem Citate aus des Athanasius Schriften stehe, nicht gewagt haben würde Cyrill, der sie gebraucht, zu fragen, wer von den Vätern so gesprochen habe (*τις σοι των πατερων εἰπε, μιαν κ. τ. λ.*). Die Gegner würfen auch ein, Cyrill habe so gewiss gewusst, dass Athanasius so gesprochen, dass er (in seinem ersten Briefe an Succensus von der Redensart *μιαν κ. τ. λ.*) die Worte gebraucht habe: „wie die Väter gesagt haben" (s. ob. S. 144). Aber darauf müsse er erwidern, dass Jeder sich bemühe zu zeigen, dass das, was er lehre, von den Vätern gelehrt worden, wenn nicht mit denselben Worten, so doch mit Worten desselben Sinnes. Diese sehr interessante Stelle und die oben mitgetheilte gleichfalls sehr interessante Stelle aus dem Berichte über das Colloquium zu Constantinopel im Jahre 533 lassen uns so recht einen Blick in die lebhafte Controverse thun, welche die Orthodoxen und Monophysiten im sechsten Jahrhundert über die

eine Uebersetzung desselben folgen lassen will. Die Mittheilung einer Untersuchung, die ich über die ebenso interessante als verwickelte und

Aechtheit der dem Athanasius zugeschriebenen Redensart und der Schrift, in der sie stand, führten. In seinem „Liber in eos, qui proferunt nobis quædam Apollinarii falso inscripta nomine sanctorum patrum“ (a. d. ob. S. 145 angef. O.) schreibt Leontius die Schrift περι της σαρκωσεως του θεου λογου dem Apollinaris zu („Et apud multos ex recte credentibus reperire poteris [Apollinarii] de incarnatione orationes vel expositiones Athanasio inscriptas; cujusmodi est, quæ inscripta est: „„Expositio consentiens cum expositione trecentorum decem et octo““). Und dasselbe thut er in seinem Buche gegen die Monophysiten (a. a. O. p. 143 s.) mit den Worten Ὁμολογουμεν και εἰναι αὐτον — μιᾳ προσκυνησει in derselben Schrift. Nachdem er nämlich diese Worte angeführt und zu zeigen gesucht, dass sie nicht monophysitisch verstanden zu werden brauchten und, falls sie wirklich von Athanasius herrührten, werden könnten, behauptet er, sie seien von Apollinaris, und macht für diese seine Behauptung das Zeugniss zweier Schüler desselben geltend, des Timotheus in dessen Kirchengeschichte und des Synousiasten Polemon, der sie geradezu als Worte des Apollinaris anführe. Τι δε Ἀπολιναριῳ τῳ θειῳ, so schliesst Leontius's Citat aus Polemons Schrift, μαθητικῃν σχηματιζονται; ταυτην γαρ ἐπ' ἀναιρεσει της των φυσεων δυαδος μονος ἡμιν ἀπεκυησε, γεγραφως ὡδε πη σαφως· και εἰναι αὐτον — μιᾳ προσκυνησει. Leontius selbst schliesst seine Beweisführung mit der Bemerkung, dass Cyrill, wenn er die Stelle, als eine athansianische anführe, dieselbe wohl ebenso, wie er, verstanden oder, von irgend Jemandes Bosheit betrogen, als das Zeugniss eines Vaters und nicht eines Häretikers citirt habe. Endlich wird die Schrift περι σαρκωσεως του θεου λογου auch in der ob. S. 144 angef. von Mai citirten Sammlung dem Apollinaris zugeschrieben. Nachdem der Verfasser dieser Sammlung zuerst unter der Ueberschrift „Von dem gottlosen Polemon, Apollinaris's Schüler, gegen seinen Mitschüler Timotheus“ „mutatis mutandis“ dieselbe Stelle angeführt, die Leontius in seiner Schrift gegen die Monophysiten citirt („mutatis mutandis“, denen er führt einige der Mitte der Stelle angehörigen Worte mit an, die dieser auslässt, und bleibt dagegen bei den Worten μονος ἡμιν ἀπεκυησε stehen, so dass die beiden Citate auseinander zu ergänzen sind), und dann noch drei Aussprüche des Apollinaris citirt, erklärt er noch ein Paar Aussprüche anführen zu wollen, welche die Monophysiten dem Athanasius und Julius von Rom zugeschrieben, die aber von Apollinaris herrührten. Was den angeblichen Ausspruch des Athanasius betreffe, den die Gegner als einen in einem Briefe des alexandrinischen Bischofs an Kaiser Jovinian stehenden citirten, so rühre er nach dem Zeugnisse des Timotheus, in dessen Verzeichniss der Reden des Apollinaris von diesem her (προδηλως Ἀπολιναριου ὀντα, ὡς μαρτυρει Τιμοθεος ὁ τον πινακα των λογων του Ἀπολιναριου συνταξας, ἐν οἱς και τον προφερομενον ὡς Ἀθανασιου ἐταξε), ein Zeugniss, dessen Richtigkeit da-

schwierige Frage nach der Authentie der Schrift angestellt habe, muss ich mir dagegen für einen anderen Ort versparen.

durch bestätigt werde, dass die Stelle mit der Lehre des Apollinaris verwandt sei, während sie mit der des Athanasius nicht übereinstimme (a. a. O. p. 16). Vgl. auch noch die von Lequien a. d. ob. S. 147 angef. O. mitgetheilte Stelle des Nicephorus von Constantinopel. — Doch sprechen keinesweges alle orthodoxen Griechen der monophysitischen Zeit den Ausspruch *μιαν κ. τ. λ.*, die Stelle, in der er sich fand, und die Schrift, der diese Stelle angehörte, dem Athanasius ab. So äussert Ephræm von Antiochien a. d. ob. S. 147 angef. O.: *ειπεν μεν τοιγε ὁ πολυαϑλιος Ἀϑανασιος φυσιν μιαν του ϑεου λογου σεσαρκωμενην*, und sagt Photius von Eulogius von Alexandrien (von 581—608): *τουτοις δε τον Ἀϑανασιον και Κυριλλον συμβαινειν ὑπαγορευει* (in der ersten seiner elf Reden), *οἱς αὐτο* (*οἱς και αὐτοι* Imm. Bekker) *διωμολογησαν μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην* (vgl. auch noch die ob. aus Leontius's „Liber in eos" &c. angef. Worte). Und dasselbe gilt von Johannes Damascenus in der ersten Hälfte des achten und Theorianus in der zweiten des zwölften Jahrhunderts, indem der Erstere in „De fide orthodoxa" Lib. III c. 6 Schluss sich also ausspricht: *Και ὁτε ειπωμεν την φυσιν του λογου σεσαρκωμενην κατα τους μακαριους Ἀϑανασιον τε και Κυριλλον την ϑεοτητα φαμεν ἡνωσϑαι σαρκι*, und der Letztere in seiner „Disputatio cum Catholico Armenorum" äussert: *μιαν φυσιν του λογου ὁ τε ἁγιος Κυριλλος και προ αὐτου ὁ ἁγιος Ἀϑανασιος ειπεν* und *προς την δοξαν οὐν ταυτην διαμαχομενος, ὁ μεγας Ἀϑανασιος ἐλεγε μιαν φυσιν του λογου σεσαρκωμενην* (Bibl. vett. patrum ed. Fronto Ducäus T. I p. 441 und 461). Was alle diese Männer bewog den athanasianischen Ursprung der Schrift anzuerkennen, waren ohne Zweifel theils die Stellen in Cyrillus von Alexandriens Schriften, in denen dieser Kirchenvater grössere oder kleinere Bruchstücke derselben als Worte des Athanasius angeführt oder doch angedeutet hatte, dass sich Athanasius der Redensart *μιαν φυσιν κ. τ. λ.* bedient habe (s. ob. S. 143 f.), theils die Thatsache, dass Cyrill selber diese Redensart unläugbar nicht selten gebraucht hatte (hatte er sie gebraucht, warum sollte man sich so sehr dagegen sträuben einzuräumen, dass Athanasius dasselbe gethan, und ihm eine Schrift deswegen absprechen, weil sie in ihr vorkam), und endlich der Umstand, dass die Redensart nicht nothwendig monophysitisch verstanden zu werden brauchte, was schon daraus sich ergab, dass Cyrill sie gebraucht hatte. — In der neueren Zeit haben die katholischen Gelehrten die Aechtheit der Schrift meistens geläugnet oder doch mehr oder weniger bezweifelt, die protestantischen dagegen sie meistens behauptet. S. auf der einen Seite Petavius, Theolog. dogmatt. T. IV Lib. IV c. VI p. 328—30, Montfaucon in seiner der Schrift vorangeschickten „Admonitio", Lequien, a. ob. angef. O. p. XXXII ss., Tillemont, Memoires T. VIII p. 715 ss., Möhler, Athanasius der Grosse B. 2 S. 280 f. Anm. 43, Hefele, Conciliengesch. B. 2 S. 128 f. u. A., auf der anderen Salig „De Eutychianismo ante Eutychen" p. 112—22, Münscher, Handbuch der Dogmengesch. B. 4

ܡܐܡܪܐ ܕܩܕܝܫܐ ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܪܫ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܥܠ
ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ.
ܕܫܡܗ ܗܘ ܕܦܪܨܘܦܗ ܡܫܝܚܐ
ܕܒܪܢܫܐ.

ܡܘܕܝܢ ܒܒܪܗ ܕܐܠܗܐ.
ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ ܡܫܡܠܝܐ
ܐܬܝܠܕ. ܕܒܚܪܬܐ ܕܥܠܡܐ ܡܛܠ
ܦܘܪܩܢܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܗܘܐ ܒܒܣܪ.
ܐܝܟ ܕܡܠܦܢܐ ܐܠܗܝܐ ܡܠܦ ܟܕ
ܐܡܪ. ܕܟܕ ܕܝܢ ܐܬܐ ܫܘܡܠܝܐ ܕܙܒܢܐ
ܫܕܪ ܐܠܗܐ ܠܒܪܗ ܟܕ ܗܘܐ ܡܢ
ܐܢܬܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܒܪܐ

Του ἐν ἁγιοις πατρος ἡμων Ἀθανασιου Ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας περι της σαρκωσεως του θεου λογου[5]).

Ὁμολογουμεν[6]) *τον υἱον του θεου, τον προ αἰωνων ἀϊδιως ἐκ του πατρος*[7]) *γεννηθεντα, ἐπ' ἐσχατων*[8]) *δε*[9]) *των αἰωνων δια την ἡμετεραν σωτηριαν ἐκ Μαριας της παρθενου*[10]) *γεννηθεντα κατα σαρκα, ὡς ὁ θειος*[11]) *ἀποστολος διδασκει, λεγων· ὁτε δε ἠλθε το πληρωμα του χρονου, ἐξαπεστειλεν ὁ θεος τον υἱον αὐτου, γενομενον*[12]) *ἐκ γυναικος· και εἰναι*[13])

S. 15 f. Anm. 7, Gieseler, Kirchengesch. I, 2 S. 188 f. Anm. 3 vierte Aufl., Kurz, Kirchengesch. I, 2 S. 147 f. u. A. Ausnahmen sind von katholischer Seite Christ. Lupus (bei Tillemont a. a. O. p. 717), auf protestantischer von Cölln in Münschers Lehrb. der Dogmengesch. I, 274 u. A. Walch, Historie der Ketzereien, B. 3 S. 140—43 lässt die Frage unentschieden.

5) S. hinsichtlich der Ueberschrift des Bekenntnisses das ob. S. 144 f. Bemerkte.

6) Turr. 1. „Credidimus" (*Πεπιστευκαμεν*).

7) *Ἐκ του πατρος* fehlt in der syr. Uebers.

8) Justin. *ἐπ' ἐσχατου*.

9) Turr. 1, 2. „novissimis seculis" ohne „autem". Auch bei Justin. fehlt *δε*.

10) Turr. 1, 2. „ex Maria genitum" ohne „virgine" und syr. ܡܪܝܡ ܡܢ ohne ܒܬܘܠܬܐ; dagegen hat Justin. *ἐκ Μαριας της ἁγιας παρθενου*.

11) So nach Justin; bei Montf. fehlt *ὁ* und bei Turr. 1. 2 *θειος* („sicut Apostolus").

12) Nach Justin., Syr. (ܟܕ ܗܘܐ) und Turr. 1, 2 („factum", doch wohl der Vulg. folgend). Montf. und die von Mai edirte Sammlung *γεννωμενον*.

13) So Polemon bei Leontius „contra Monophysitas" (*γεγραφως ὡδε πη σαφως· και εἰναι κ. τ. λ.*), Justin., Leont. „de sectis" Act. VIII (*και εἰναι κ. τ. λ.*), die von Mai ed. Samml., Syr. (ܘܐܝܬܘܗܝ . ܐܢܬܬܐ) und Turr. 1. 2 „— muliere, esseque eundem"). Dagegen haben Montf. und Cyrill. in „de rect. fid." und „Apologet. pro XII capp.". *Ὁμολογουμεν και εἰναι*. Jene Lesart ist höchst wahrscheinlich die richtige; denn Cyrill konnte die Bruchstücke des Bekenntnisses, die er an den beiden angef. Stt. mittheilt, nicht wohl mit *και εἰναι* beginnen, sondern musste sie mit *Ὁμολογουμεν* einleiten, welches Wort er übrigens nicht selbst hinzuzufügen brauchte, indem *και εἰναι αὐτον* noch von dem *ὁμολογουμεν*

ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܒܪܘܚ. ܒܪܗ ܕܝܢ
ܕܐܢܫܐ ܒܒܣܪ. ܠܐ ܗܘܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ
ܚܕ ܒܪܐ: ܚܕ ܕܡܣܬܓܕ ܘܚܕܐ ܕܠܐ
ܡܣܬܓܕ. ܐܠܐ ܚܕ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ
ܕܡܬܓܫܡ ܘܡܣܬܓܕ ܥܡ ܦܓܪܗ
ܒܚܕܐ ܣܓܕܬܐ. ܐܦܠܐ ܬܪ̈ܝܢ ܒ̈ܢܝܢ.
ܐܚܪܢܐ ܡܢ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܘܡܣܓܕܢܐ.
ܘܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܪܢܫܐ ܠܐ
ܡܣܬܓܕܢܐ· ܕܒܛܝܒܘܬܐ ܗܘܐ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ: ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܦ ܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ.
ܐܠܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܐ
ܕܐܡܪܬ. ܚܕ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ.
ܘܠܐ ܗܘܐ ܐܚܪܢܐ ܕܐܦ ܡܢ ܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ

τον αὐτον[14]) *υἱον Θεου*[15]) *και Θεον κατα πνευμα, υἱον δε ἀνθρωπου*[16]) *κατα σαρκα· οὐ δυο φυσεις τον ἑνα υἱον, μιαν προσκυνητην και μιαν ἀπροσκυνητον, ἀλλα μιαν φυσιν του Θεου λογου σεσαρκωμενην και προσκυνουμενην*[17]) *μετα της σαρκος αὐτου μιᾳ προσκυνησει· οὐδε δυο υἱους, ἀλλον μεν υἱον Θεου ἀληθινον*[18]) *και προσκυνουμενον, ἀλλον δε ἐκ Μαριας ἀνθρωπον μη προσκυνουμενον, κατα χαριν*[19]) *υἱον Θεου γενομενον, ὡς και ἀνθρωποι, ἀλλα τον ἐκ Θεου*[20]), *ὡς ἐφην, ἑνα υἱον Θεου και Θεον, τον αὐτον και οὐκ ἀλλον και ἐκ Μαριας γεγεννη-*

abhängig ist, mit dem das Bekenntniss beginnt, und also dieses nur, mit Weglassung des zwischen ihm und *και εἰναι* mitten innen Stehenden, dem Citate vorzusetzen war (*Ὁμολογουμεν — και εἰναι*). Hiezu kommt noch, dass die Hinzufügung des Verbums sich leichter erklären lässt als seine Weglassung.

[14]) So Montf., Leont. „de sect.", Syr. (ܗܘ ܒ ܗܘ) und Turr. 1, 2 („esseque, et esse eundem"). Dagegen haben Cyrill. „de rect. fid." und „Apologet. pro XII capp.", Polem. bei Leont. „contr. Monoph.", Justin., Leont. in d. angef. Schrift und die von Mai edirte Samml. bloss *αὐτον*.

[15]) Montf., Leont. „de sect." und die Samml. bei Mai; Cyrill. a. d. beiden Stt., Polem. bei Leont., Justin. und Leont. „contr. Monoph." haben *του Θεου*.

[16]) So Montf., Cyrill. im Apologet. bei Garn. Opp. Marii Mercatoris, Syr. und Turr. 1, 2; Cyrill. „de rect. fid.", „Apologet." in Cyrill. Opp. ed. Aub., Justin., Leont. „contr. Monoph." und die von Mai ed. Samml. bloss *υἱον ἀνθρωπου*; Leont. „de sect." und Mar. Merc. *και υἱον ἀνθρωπου*, „et filium hominis". In Polemons Citat bei Leont. fehlen die Worte *κατα πνευμα υἱον ἀνθρωπου*.

[17]) So überall ausgenommen bei Montf., der *κατα της σαρκος αὐτου μιᾳ προσκυνησει και προσκυνουμενην* hat.

[18]) So nach Cyrill. a. beiden Stt., Turr. 1. 2 und Syr.; Montf. hat *ἀληθινον Θεον*.

[19]) So Montf., Cyrill. „de rect. fid.", „Apologet." in Mar. Mercators Uebers., Turr. 1, 2 und Syr.; Cyrill. „Apologet." griech. Text dagegen *κατα χαριν δε*.

[20]) So Montf. und Cyrill. „de rect. fid."; Turr. 1 (aus dem Nicænum?) „sed Deum ex Deo" (*ἀλλα Θεον ἐκ Θεου*), Turr. 2 „sed potius ex Deo et Deum" (*ἀλλα τον ἐκ Θεου και Θεον*) und ebenso der syr. Uebersetz. ܐܠܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ Aus dem folgenden *υἱον Θεου και Θεον*?

ܒܒܣܪ: ܒܣܘܦܐ ܕܙܒܢܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ
ܡܠܐܟܐ ܠܡܪܝܡ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܟܕ ܡܫܐܠܐ
ܗܘܬ ܕܐܝܟܢܐ ܬܗܘܐ ܗܕܐ ܕܓܒܪܐ ܠܐ
ܝܕܥܐ. ܐܡܪ: ܗܘܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܬܐܬܐ
ܥܠܝܟܝ. ܘܚܝܠܗ ܕܡܪܝܡܐ ܢܓܢ
ܥܠܝܟܝ. ܡܛܠ ܗܕܐ ܗܘ ܕܡܬܝܠܕ
ܡܢܟܝ ܩܕܝܫܐ܆ ܢܬܩܪܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ
ܕܗܟܝܠ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ. ܒܪܐ
ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܒܟܝܢܐ. ܘܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܛܝܒܘܬܐ ܘܒܫܘܬܦܘܬܐ.
ܒܒܣܪ: ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ
ܒܪܢܫܐ. ܒܪܘܚ ܕܝܢ ܗܘ ܒ ܗܘ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ. ܕܚܫ ܚܫܐ ܕܝܠܢ ܐܝܟ

σθαι[21]) *κατα σαρκα ἐπ' ἐσχατων των ἡμερων· ὡς ὁ ἀγγελος τῃ Θεοτοκῳ Μαριᾳ, λεγουσῃ*[22])· *πως τουτο ἐσται*[23]), *ἐπει ἀνδρα οὐ γινωσκω; εἰρηκε*[24])· *πνευμα ἁγιον ἐπελευσεται ἐπι σε, και δυναμις ὑψιστου ἐπισκιασει σοι· διο και το γεννωμενον*[25]) *ἁγιον κληθησεται υἱος Θεου. Ὁ τοινυν γεννηθεις ἐκ της παρθενου Μαριας*[26]) *υἱος Θεου*[27]) *φυσει*[28]) *και Θεος ἀληθινος, και οὐ χαριτι και οὐ*[29]) *μετουσιᾳ, κατα σαρκα μονον*[30]) *την ἐκ Μαριας ἀνθρωπος*[31]), *κατα δε πνευμα ὁ αὐτος*[32]) *υἱος Θεου και Θεος*[33])· *παθων μεν τα*

[21]) Montf. — *Θεον τον αὐτον και οὐκ ἀλλον ἐκ Μαριας γεγεννησθαι*, Cyrill. „de rect. fid." *Θεον αὐτον, και οὐκ ἀλλον, και ἐκ Μαριας γεγεννησθαι*; Turr. 1 „ipsum et non alium etiam ex Maria — genitum"; Turr. 2 „eundem et non alium, et ex Maria genitum"; Syr. „und es war kein Anderer; der auch von Maria geboren ward".

[22]) Syr. „da sie fragte". Wohl nur freiere Uebersetzung.

[23]) So Montf., welcher bemerkt: „Sic Cyrill. („de rect. fid."). Editi vero: *πως ἐσται μοι τουτο*; Turr. 1. 2 „quomodo fiet istud?" Syr. „Wie soll dieses geschehen?"

[24]) Cyrill. „de rect. fid." *ἐλεγε*.

[25]) Cyrill. „de rect. fid." *το γενομενον*.

[26]) So Montf., Cyrill. „Apologet.", Turr. 2 und Syr.; Cyrill. „de rect. fid." *ἐκ της ἁγιας παρθενου*.

[27]) Mar. Merc. in der Ausg. von Baluze „Filius est Dei" und in allen Ausgaben „Deus vero". Auch die syr. Uebersetz. hat ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܒܪܐ. „Est" und ܗܘ gehören doch nur der Auffassung an.

[28]) Die Worte *τοινυν — φυσει* fehlen in Turr. 1.

[29]) So Montf. und Mar. Merc. („nec"). Bei den übrigen Zeugen fehlet *οὐ*.

[30]) Cyrill. „Apologet." *μονην*.

[31]) Cyrill. „Apologet." in Mar. Mercators Uebersetz. „secundum carnem natus est homo ex Maria".

[32]) So Montf., Turr. 1. 2 („idem") und der Syr. ܗܘ ܒ ܗܘ; doch Cyrill. a. beiden Stt. *αὐτος* (Mar. Merc. „ipse").

[33]) So nach Cyrill. a. beiden Stt., Turr. 1, 2 und Syr.; Montf. *και Θεος ἀληθινος*.

ܕܟܠܢ. ܕܚܫܐ ܚܫ ܚܠܦܝܢ
ܒܒܣܪܐ. ܘܟܬܝܒ ܕܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܚܫ ܒܣܪܐ
ܕܗܘ ܠܐ ܚܣ: ܐܠܐ ܚܠܦ ܟܠܢ
ܐܫܠܡܗ. ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܟܕ ܦܫ ܘܠܐ
ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܒܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܗܘ
ܕܐܡܝܪ ܡܢ ܢܒܝܐ: ܕܐܢܐ ܐܢܐ ܐܠܗܐ
ܘܠܐ ܐܫܬܚܠܦܬ. ܕܡܝܬ ܡܘܬܐ
ܕܝܠܢ ܒܒܣܪ ܚܠܦ ܚܛܗܝܢ
ܕܢܒܛܠ ܡܘܬܐ ܒܗ ܡܘܬܐ ܕܚܠܦܝܢ.
ܐܝܟ ܫܠܝܚܐ ܕܐܡܪ. ܕܐܬܒܠܥ ܡܘܬܐ
ܒܙܟܘܬܐ. ܐܝܟܐ ܗܘ ܙܟܘܬܟ ܡܘܬܐ..
ܘܐܝܟܐ ܗܘ ܥܘܩܣܟ ܫܝܘܠ.
ܘܬܘܒ ܡܫܝܚܐ ܡܝܬ ܚܠܦ ܚܛܗܝܢ
ܐܝܟ ܟ̈ܬܒܐ. ܠܐ ܡܬܬܚܝܕܢܐ ܕܝܢ ܘܠܐ
ܡܝܘܬܐ ܒܡܘܬܐ ܟܕ ܦܫ ܒܐܠܗܘܬܐ
ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܕܐܒܐ. ܐܝܟ
ܦܛܪܘܣ ܕܐܡܪ. ܕܠܐ ܡܬܟܠܝܢܐ ܗܘܐ
ܗܘ ܕܢܬܐܚܕ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܘܣܠܩ
ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܐ.

ἡμετερα παθη κατα σαρκα[34]), *ὡς*[35]) *γεγραπται· Χριστου παθοντος*[36]) *ὑπερ ἡμων σαρκι· και παλιν· ὁς γε του ἰδιου υἱου οὐκ ἐφεισατο, ἀλλ' ὑπερ ἡμων παντων παρεδωκεν αὐτον· ἀπαθης δε διαμεινας και ἀναλλοιωτος κατα την θεοτητα, κατα το λεγομενον ὑπο του προφητου· ἐγω θεος και οὐκ ἠλλοιωμαι· ἀποθανων μεν τον ἡμετερον θανατον κατα σαρκα ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων, ἱνα τον θανατον ἀνελῃ δια του ὑπερ ἡμων θανατου, κατα τον λεγοντα ἀποστολον· κατεποθη ὁ θανατος εἰς νικος· που σου, θανατε, το νικος; που σου, ᾅδη, το κεντρον*[37]); *και παλιν· Χριστος ἀπεθανεν ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων κατα τας γραφας· ἀθανατος δε και ἀκρατητος τῳ θανατῳ*[38]) *διαμεινας δια την θεοτητα, ὡς ἀπαθης του πατρος δυναμις, κατα τον λεγοντα Πετρον· οὐ γαρ ἠν, φησι*[39]), *δυνατον κρατεισθαι αὐτον ὑπο του θανατου· ἀνελθων εἰς οὐρανους και καθημενος ἐκ δεξιων του πατρος κατα την*

[34]) So Montf. und Cyrill. „de rect. fid."; dagegen fehlt *κατα σαρκα* sowohl in Turr. 1 und 2 als in der syr. Uebersetz.

[35]) Cyrill. „de rect. fid." *ὡσπερ*.

[36]) Turr. 1. 2. „Christo igitur passo". Lin. 5 *ἀπαθης δε*; Syr. ܡܫܝܚܐ; lies ܕܝܢ.

[37]) So nach Cyrill. „de rect. fid.", Turr. 1 und Syr.; Montf. hat bloss *που σου, ᾅδη, το κεντρον*; und Turr. 2 bloss *που σου, θανατε, το νικος*;

[38]) So Cyrill. „de rect. fid." und nach ihm Montf., welcher bemerkt: „Hæc, *και ἀκρατητος* deerant in editis"; Turr. 1. 2: „mansit tamen invictus a morte et immortalis", „qui tamen invictus a morte et immortalis remansit"; Syr.: „aber er blieb nicht gefangen (verschlossen, festgehalten) und nicht sterblich im Tode" (oder „durch den Tod").

[39]) *Φησι* fehlt bei Cyrill. „de rect. fid." und in Turr. 1. 2; die syr. Uebersetz. hat: „nach Petrus, welcher sagt".

ܐܝܟ ܒܣܪܗ ܕܡܠܬܐ ܕܝܢ ܐܬܐ
ܠܫܡܝܐ. ܐܝܟ ܗܝ ܕܡܬܐܡܪܐ ܡܢ
ܕܘܝܕ. ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܬܒ ܠܟ
ܡܢ ܝܡܝܢܝ. ܘܕܡܢ ܗܘ ܕܡܪܝ
ܡܫܪܪܐ ܘܡܢ ܫܠܝܚܐ. ܒܐܠܗܘܬܐ
ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܬܕܪܟ. ܘܟܠ ܐܬܪ ܒܗ
ܡܩܦ. ܥܡ ܐܒܐ ܡܢ ܡܬܘܡܝܐ
ܒܪ ܡܬܘܡܝܘܬܐ. ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܐܒܗܝܐ
ܘܠܐ ܡܬܡܠܠܢܐ. ܐܝܟ ܡܠܦܢܐ ܦܘܠܘܣ.
ܕܡܫܝܚܐ ܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ ܘܚܟܡܬܐ
ܕܐܠܗܐ. ܘܐܬܐ ܗܘ ܗܘ ܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܐܫܬܘܕܝ. ܕܢܕܘܢ
ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ.
ܕܗܘ ܕܕܐܢ ܟܣܝ̈ܬܐ ܕܚܫܘܟܐ. ܘܓܠܐ
ܡܣ̈ܬܪܬܐ ܕܠܒ̈ܘܬܐ. ܘܠܡܫܒܚܢܐ
ܘܓܠܝܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܫܘܐ ܟܠܢܫ
ܢܣܒ ܠܗ.

ἀπο γης εἰς οὐρανους ὑφουμενην σαρκα του λογου, κατα το λεγομενον ὑπο του Δαβιδ· εἰπεν ὁ κυριος τῳ κυριῳ μου, καθου ἐκ δεξιων μου· και ὑπ' αὐτου του κυριου βεβαιουμενον και των ἀποστολων· κατα δε την θεοτητα ἀπεριληπτος, παντα τοπον περιεχων μετα του πατρος ἀπ' ἀϊδιοτητος συναϊδιος[40]) ὡς πατρικη και ἀῤῥητος δυναμις, κατα τον διδασκοντα Παυλον[41])· Χριστος θεου δυναμις και θεου σοφια· ἐρχομενος ὁ αὐτος υἱος θεου και θεος, ὡς ἐπηγγειλατο[42]), κριναι ζωντας και νεκρους, ὡς φησι ὁ ἀποστολος· του κρινοντος τα κρυπτα του σκοτους και φανερουντος τα κρυπτα των καρδιων και τον ἐπαινον και την μεμψιν κατ' ἀξιαν φεροντος ἑκαστῳ[43]).

ܐܢ ܕܝܢ ܐܢܫ ܠܒܪ ܡܢ ܗܠܝܢ:
ܡܢ ܟܬܒ̈ܐ ܐܠܗܝ̈ܐ ܡܠܦ: ܕܐܚܪܢܐ
ܐܡܪ ܠܒܪܐ ܕܐܠܗܐ: ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܠܒܪܢܫܐ
ܕܡܢ ܡܪܝܡ: ܕܒܛܝܒܘܬܐ ܐܬܝܗܒ

Εἰ δε τις παρα ταυτα ἐκ των θειων γραφων διδασκει, ἑτερον λεγων[44]) τον[45]) υἱον του θεου, και ἑτερον τον ἐκ Μαριας ἀνθρωπον[46]), κατα χαριν

[40]) So nach Turr. 1. 2 („cum patre ex æternitate coæternus") und der syr. Uebersetz. ܥܡ ܐܒܐ ܡܢ ܡܬܘܡܝܐ ܒܪ ܡܬܘܡܝܘܬܐ; Montf. *μετα του πατρος του ἀϊδιου*.

[41]) Turr. 1. 2 „sicut ait Paulus", „sicut Paulus ait".

[42]) So Montf., Turr. 1 und Syr.; Turr. 2 „ut ipse Filius Dei et Deus promisit".

[43]) So Montf. Turr. 1 und Syr.; Turr. 2 „et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique a Deo" (Aenderung nach 1 Cor. 4, 5). — Cyrill hat in „de rect. fid." Alles von *ἀνελθων εἰς τους οὐρανους* an bis *κατ' ἀξιαν φεροντος ἑκαστῳ* weggelassen (*Εἰτα τουτοις ἐπιφερει, παρενθεις ἑτερα μεταξυ, οὑτως· Εἰ δε τις κ. τ. λ.*). Durch ein Versehen ist ob. S. 143 Anm. 2 gesagt, dass Cyrill mit Ausnahme des ersten Satzes *Ὁμολογουμεν — ἐκ γυναικος* das ganze Bekenntniss angeführt habe.

[44]) Turr. 1 „docet alium esse". Wohl nur freie Uebersetz.

[45]) In Cyrill. „Apologet." fehlt *τον*.

[46]) So Montf., Turr. 2 („et alium ex Maria hominem") und die syr. Uebers.; dagegen fehlt *ἀνθρωπον* a. den beiden cyrillischen Stellen („Apologet." *και ἑτερον ἐκ της Μαριας*) und in Turr. 1.

ܒܪܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܠܝܕ: ܐܝܟ ܕܢܗܘܘܢ
ܬܪܝܢ ܒܢܝܐ: ܚܕ ܒܟܝܢܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ
ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ: ܘܚܕ ܒܛܝܒܘܬܐ
ܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܐܘ ܐܢ ܐܢܫ
ܠܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܡܢ ܠܥܠ ܐܡܪ: ܘܠܐ
ܗܘܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ: ܐܘ
ܕܐܫܬܚܠܦܬ ܐܠܗܘܬܐ ܠܦܓܪܐ. ܐܘ
ܕܐܬܒܠܒܠܬ ܐܘ ܕܐܫܬܢܝܬ: ܐܘ
ܕܚܫܘܫܬܐ ܗܝ ܐܠܗܘܬܗ ܕܒܪܐ: ܐܘ
ܕܠܐ ܡܣܬܓܕܢܐ ܗܘ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ
ܐܝܟ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘ: ܘܠܐ ܗܘܐ
ܡܣܬܓܕܢܐ. ܐܝܟ ܕܦܓܪܐ ܗܘ
ܕܡܪܢ ܘܐܠܗܢ: ܗܢܐ ܡܚܪܡܐ ܥܕܬܐ
ܩܕܝܫܬܐ ܘܩܬܘܠܝܩܝ. ܟܕ ܡܬܛܦܝܣܐ
ܠܫܠܝܚܐ ܐܠܗܝܐ ܕܐܡܪ. ܕܐܢ ܐܢܫ
ܡܣܒܪ ܠܟܘܢ ܠܒܪ ܡܢ ܗܝ ܕܩܒܠܬܘܢ.
ܢܗܘܐ ܚܪܡܐ. ○ . ○ . ○ . ○

υἱοποιηθεντα, ὡς ἡμεις· ὡς εἰναι δυο υἱους, ἑνα κατα φυσιν υἱον θεου τον ἐκ θεου [47]), και ἑνα κατα χαριν τον ἐκ Μαριας ἀνθρωπον· ἡ εἰ τις την του κυριου ἡμων σαρκα ἀνωθεν λεγει και μη ἐκ της παρθενου Μαριας· ἡ τραπεισαν την θεοτητα εἰς σαρκα, ἡ συγχυθεισαν, ἀλλοιωθεισαν· ἡ παθητην [48]) την του υἱου [49]) θεοτητα· ἡ ἀπροσκυνητον την [50]) του κυριου ἡμων [51]) σαρκα, ὡς ἀνθρωπου [52]), και μη προσκυνητην, ὡς κυριου και θεου σαρκα [53]), τουτον ἀναθεματιζει ἡ καθολικη ἐκκλησια [54]), πειθομενη τῳ θειῳ ἀποστολῳ [55]) λεγοντι· εἰς τις ὑμας [56]) εὐαγγελιζεται παρα ὁ παρελαβετε, ἀναθεμα ἐστω.

[47]) Nach Cyrill a. beiden Stt. (Mar. Merc. „unus natura filius Dei, ex Deo"), Turr. 1. 2 und Syr. Bei Montf. fehlt *τον ἐκ θεου*.

[48]) Turr. 1 „impassibilem". Versehen. Turr. 2 „patibilem".

[49]) Montf. bemerkt zu den Worten: „Editi — *του υἱου*. So auch Turr. 1. 2 und die syr. Uebersetz. Cyrill a. beiden Stt. und nach ihm Montf. *του κυριου*. Doch hat Cyrill nicht *του κυριου*, sondern *την του κυριου*. Mar. Merc. in Baluzes Ausgabe „domini nostri".

[50]) *Την* fehlt in Cyrill. „Apologet".

[51]) Mar. Merc. „Domini" ohne „nostri".

[52]) In Turr. 1 fehlt *ὡς ἀνθρωπου* („carnem Domini nostri").

[53]) In Turr. 1 und 2 fehlen die Worte *και μη — σαρκα*. Nach Montf. fehlt *σαρκα* „in editis". Die syr. Uebersetz. hat „unseres Herrn und unseres Gottes".

[54]) So Montf.; Cyrill. „de rect. fid." *ἡ ἁγια καθολικη* und ebenso Turr. 1; Cyrill. „Apologet." und die syr. Uebersetz. *ἡ ἁγια και καθολικη*; Turr. 2 „sancta Dei ecclesia catholica".

[55]) Nach Cyrill a. beiden Stt. und der syr. Uebersetz. Montf. und Turr. 1. 2 haben bloss *τῳ ἀποστολῳ*.

[56]) Cyrill. „de rect. fid." *ὑμιν*.

Unseres heiligen Vaters Athanasius's, Erzbischofs von Alexandrien, (Schrift) *über die Fleischwerdung Gottes des Wortes.*

Wir bekennen den Sohn Gottes, der vor aller Welt von Ewigkeit her vom Vater geboren ward, in den letzten Zeiten aber wegen unseres Heiles von Maria der Jungfrau geboren wurde nach dem Fleisch, wie der göttliche Apostel lehrt, indem er sagt: „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn von einem Weibe geboren“ (Gal. 4, 4); *und* (wir bekennen) *dass derselbe sei Gottes Sohn und Gott nach dem Geist, aber Menschensohn nach dem Fleisch: dass der eine Sohn nicht aus zwei Naturen bestehe* (eig. *zwei Naturen sei), einer anzubetenden und einer nicht anzubetenden, sondern dass es nur eine fleischgewordene und mit ihrem Fleische mit einer Anbetung anzubetende Natur Gottes des Wortes gebe* (eig. *er-sei); und dass es auch nicht zwei Söhne gebe* (eig. *er-sei), von denen der eine Gottes wahrhaftiger und anzubetender Sohn und der andere ein nicht anzubetender Mensch aus Maria ist, welcher zufolge Gnade Gottes Sohn geworden, gleich wie auch die Menschen, sondern dass der eine Gottessohn und Gott aus Gott, derselbe und kein Anderer auch aus Maria geboren worden sei nach dem Fleisch am Ende der Tage, wie der Engel zur Gottesgebärerinn Maria, als sie sagte: „Wie soll dies zugehen, da ich keinen Mann kenne“, sagte: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, deswegen wird das geborne Heilige Gottes Sohn genannt werden“* (Luc. 1, 34 f.). *Der also von der Jungfrau Maria Geborne, von Natur Gottes Sohn und wahrer Gott und nicht durch Gnade noch durch Mittheilung dazu geworden, ist nur nach dem Fleische aus Maria Mensch, dem Geiste nach aber ist derselbe Gottes Sohn und Gott, — indem er zwar unsere Leiden* l i t t *nach dem Fleische, wie geschrieben steht: „da Christus für uns dem Fleische nach gelitten hat“* (1 Petr. 4, 1); *und wiederum: „Der seinen eigenen Sohn nicht verschonte, sondern ihn für uns Alle dahin gab“* (Rom. 8, 32), *aber ohne Leiden und unverändert blieb nach seiner Gottheit, zufolge dem vom Propheten Gesagten: „Ich bin Gott und verändre mich nicht““* (Mal. 3, 6); *— indem er zwar unseren Tod* s t a r b *nach dem Fleische für unsere Sünden, damit er den Tod aufhübe durch den Tod für uns, dem Apostel*

gemäss, der da sagt: „der Tod ist verschlungen in den Sieg; Tod, wo ist dein Sieg! Hölle, wo ist dein Stachel!“ (1 Cor. 15, 55) *und wiederum: „Christus starb für unsere Sünden nach der Schrift“* (1 Cor. 15, 8), *aber unsterblich und frei von der Herrschaft des Todes blieb nach der Gottheit, als die leidensunfähige Kraft des Vaters, nach dem Worte des Petrus: „Denn“, sagt er, „es war nicht möglich, dass er vom Tode gehalten werden konnte* (Apostgesch. 2, 24); — *indem er auf zum Himmel fuhr und zur Rechten des Vaters sitzt nach dem von der Erde in den Himmel erhöheten Fleische des Wortes, gemäss dem, was David gesagt: „Der Herr sagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten!“* (Ps. 110, 1), *und was vom Herrn und den Aposteln bestätigt ward, nach der Gottheit aber unbegreiflich ist, jeglichen Ort umschliessend, mit dem Vater von Ewigkeit her gleich ewig, als die väterliche und unaussprechliche Kraft, wie Paulus lehrt: „Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit“* (1 Cor. 1, 24), — *indem derselbe Gottes Sohn und Gott wieder kommen wird, wie er verheissen hat, um zu richten die Lebendigen und die Todten, wie der Apostel sagt: „der da richten wird das in der Finsterniss Verborgne und offenbaren wird das in den Herzen Verborgene und einem Jeglichen Lob und Tadel nach Verdienst ertheilen wird“* (1 Cor. 4, 5).

Wenn aber Jemand etwas Diesem Widerstreitendes aus den heiligen Schriften lehrt, indem er sagt, ein Anderer sei der Sohn Gottes und ein Anderer der Mensch aus Maria, der zufolge Gnade zum Sohne gemacht worden, wie wir, so dass zwei Söhne sind, einer, der der Natur nach der Sohn Gottes aus Gott ist, und einer zufolge Gnade, der Mensch aus Maria, oder wenn Jemand von dem Fleische unseres Herrn sagt, es sei von oben und nicht aus der Jungfrau Maria, oder die Gottheit sei in Fleisch verwandelt, oder vermischt, oder verändert, oder die Gottheit des Sohnes sei leidensfähig oder das Fleisch unseres Herrn sei nicht anbetungswürdig, als das eines Menschen, und nicht anzubeten, als das Fleisch des Herrn und Gottes, den verflucht die katholische Kirche, dem göttlichen Apostel gehorchend, der da sagt: „wenn Jemand euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr empfangen, der sei verflucht“ (Gal. 1, 8).

Schliesslich muss ich noch bemerken, dass B. Harris Cowper in seiner Schrift „Analecta Nicäna: Fragments relating to the council of Nice. The Syriac text from an ancient MS. in the British Museum. With a translation, notes &c.“, London and Edinburgh 1857, Addenda p. 37 a. eine englische Uebersetzung der oben abgedruckten syrischen Version des athanasianischen Bekenntnisses mitgetheilt hat [57]). Er spricht sich in den Worten, die er dieser Uebersetzung, sowie einer Uebersetzung der oben S. 101 im Original mitgetheilten syrischen Version des Nicänums vorausschickt, über die ob. S. 100 f. besprochene nitrische Handschrift folgendermaassen aus: „Pseudo-Athanasian and Nicene creeds. It may not be uninteresting to some, if we append here a translation of two Creeds, the former professing to be by Athanasius, and the latter given as the Nicene Creed. They ere from a Syriac MS. in the British Museum, Nr. 12, 156, which was written in A. D. 562“, und „is the depository of many curious relics. The volume contains among other things the treatise of Timothy of Alexandria „„against the Council of Chalcedon““, which includes a large number of extracts from the Fathers. The so-called Creed of Athanasius bears evident marks of a Monophysite origin, und the so-called Nicene Creed is made out of the true Nicene and Constantinopolitan. As I am not aware of their existence elsewhere*) (*„Except part of the Athanasian, in Nr. 14,533 among the same MSS.), I give them a place here among the very few Syriac fragments, which I have been able to discover referring to the Council of Nice“. Nach den vorstehenden Aeusserungen ist es Cowper unbekannt gewesen, dass das Bekenntniss des Athanasius im griechischen Original existirt und nichts Anderes und Geringeres ist als die kleine ihm beigelegte Schrift *περι της σαρκωσεως του θεου λογου,* die durch ihre dogmen-historische Bedeutung und die Controverse, welche wie ob. S. 145—51 gezeigt, sowohl in der älteren griechischen Kirche, als auch in der neueren Zeit über ihre Aechtheit geführt worden ist, eine gewisse Berühmtheit erlangt hat. Das Fragment derselben in Cod. MS. Brit. 14, 533, dessen Cowper gedenkt, muss eins der zahlreichen Citate aus ihr sein, die wir bei den griechischen Kirchenschriftstellern antreffen, und gehört ohne Zweifel einer monophysitischen Schrift an.

[57]) Die Cowpersche Schrift ist zu spät in meine Hände gekommen um sie früher als an diesem Orte besprechen zu können.

Dass, wie der Verfasser der „Analecta Nicæna“ meint, in dem Nicänum des Cod. 12, 156 das eigentliche Nicänum mit dem Constantinopolitanum verschmolzen sei, so dass dasselbe kein wahres, sondern ein sogenanntes Nicänum darstelle, ist nicht einzuräumen, indem ja jenes Symbol aus diesem nur den einzigen kleinen Zusatz „des Himmels und der Erde“ im ersten Artikel erhalten hat (s. ob. S. 103 ff.). Von den beiden anderen in die Schrift des Timotheus Aelurus aufgenommenen Glaubensbekenntnissen, dem Nicäno-Constantinopolitanum und dem in Nr. VII mitzutheilenden interessanten und wichtigen Glaubensbekenntnisse des Johannes von Jerusalem schweigt Cowper. Dagegen hat er S. 3–6 seiner Schrift aus einer nitrischen Handschrift des British Museum (Add. Nr. 14, 528) eine syrische Uebersetzung des Nicänums und Nicäno-Constantinopolitanums mitgetheilt, deren Abweichungen von der ob. S. 101 abgedruckten ich hier noch angeben will. — Nic. ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܐ; ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ fehlt; ܘܡܬܐܪܥܢܐ ܕܒܫܡܝܐ ܗܘܐ ܒܡܕܪܐ; ܘܐܬܒܣܪ ܚܝܐ; ܐܘ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܗܘܐ; ܐܘ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܐܘ; ܡܫܝܚܐ ܠܟܠܗ. — Nic.-Const. ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܒܐ; ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ fehlt; ܘܐܬܒܣܪ; ܒܟܬܒܐ; ܘܩܘܡܐ; ܕܥܠܡܐ.

VII.

Ein Glaubensbekenntniss des Bischofs Johannes von Jerusalem (386—417) in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum, sammt Allem, was uns sonst von Johannes übrig geblieben.

Von dem aus den origenistischen und pelagianischen Streitigkeiten, den ersteren insbesondere, bekannten und zu seiner Zeit und auch später noch ziemlich angesehenen [1]) Bischof Johannes von Jerusalem, dem

[1]) „Licet te", redet Hieronymus den Johannes an, „fautores tui disertiorem Demosthene, acutiorem Chrysippo, sapientiorem Platone contendant" („Contra Joannem Hierosolymitanum" c. 4, Opp. T. II p. 358 ed. Migne). Der römische Bischof Anastasius (398—402) schreibt an ihn: „— splendorem tuæ sanctitatis, et eas, quas in Domino habes, virtutes, subinde quodammodo parvitatis nostræ favorabilis sermo prosequitur; tam enim, vir omnium præstantissime, laudum tuarum fulges nitore conspicuus, ut par esse meritis sermo non possit. Porro autem tanto titulorum tuorum rapior incitamento, ut etiam, quod implere nequeo, audere non desinam" (s. des Anastasius Brief an Johannes in Marii Mercatoris Opp. p. 281 ss. ed. Migne). In des Zosimus Brief „ad Africanos episcopos de causa Pelagii" c. 1 heisst es: „Ecce epistolam Jerosolymitani episcopi Prayli, qui in locum quondam sancti Joannis est episcopus ordinatus" (Coleti, T. IV p. 408). In wie freundlichem Verhältniss Theophilus von Alexandrien zu ihm stand, ehe er als Gegner der Origenisten auftrat, ist aus der Geschichte des ersten Aktes der origenistischen Streitigkeiten zu ersehen. In dem kleinen Briefe, den Johannes Chrysostomus aus seinem Exile in Kukusus im Jahre 404 an ihn schrieb, heisst es: „Wir ermahnen Euch, dass Ihr die Männlichkeit, die Ihr von Anfang an gezeigt, indem Ihr Euch von denen abwendetet, welche die Kirche mit so grossen Unruhen erfüllen, auch jetzt noch bewähret —. Da du also dies weisst, mein geehrter und frommer Herr, so schütze die Kirchen — und gedenke beständig unserer, die Deine Frömmigkeit sehr lieben und an Deinem Wohlwollen hängen. Denn wir haben durch die That selber gelernt, wie gross die Liebe sei, die Du gegen uns gezeigt hast" (ep. 88,

Nachfolger des berühmten Katecheten Cyrillus von Jerusalem, äussert Gennadius von Massilia in seiner Schrift „De scriptoribus ecclesiasticis“ c. 30: „Johannes, Hierosolymorum episcopus, scripsit adversus obtrectatores studii sui librum, in quo ostendit, Origenis se ingenium, non fidem secutum“ [2]). Ausser dieser Schrift, die, wie kaum zu bezweifeln,

Chrys. Opp. T. III p. 771 ed. Paris. alt.). Augustin überschreibt den Brief an Johannes, mit dem zugleich er ihm sein Buch „De natura et gratia“ sendet, und in dem er ihn um die Akten der Diospolitanischen Synode bittet „Domino beatissimo ac merito venerabili fratri et coëpiscopo Joanni Augustinus in Domino salutem“, und redet ihn im Briefe selber mit „Domine beatissime et merito venerabilis frater“ an (ep. 179, Opp. T. II p. 774—78 ed. Migne). Ebenderselbe äussert in seiner Schrift „Contra literas Petiliani“ Lib. II c. 50 n. 118: „— cathedra quid tibi fecit ecclesiæ Romanæ, in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet, vel ecclesia Jerosolymitana, in qua Jacobus sedit, et in qua hodie Joannes sedet, quibus nos in catholica unitate connectimur“ (Opp. T. IX p. 300 ed. Migne), und in seinem Buche „De gestis Pelagii“ c. 14 und 17 n. 37 und 40 nennt er ihn „sanctus Joannes“ (Opp. T. X P. 1 p. 342 und 344 ed. Migne). Vgl. auch noch „Contr. Julianum“ Lib. I c. 7 n. 32 (a. a. O. p. 663). Paulinus von Nola spricht in seinem elften Briefe an Severus von einer „pars particulæ de ligno divinæ crucis“, die ihm der heilige Johannes von Jerusalem durch die gesegnete Melania als Geschenk gesandt (Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. VI p. 189). Theodoret bezeichnet den Johannes in seiner Hist. eccl. Lib. V c. 35 (Opp. T. III p. 1076 ed. Schulze et Nösselt) als einen preiswürdigen Mann (*ἀξαγιαστος ἀνηρ*) und Idatius (um 445), der ihn gesehen hatte, nennt ihn in seinem Chronicon (Migne Patrol. T. LI p. 875) einen „episcopus insignis“ („Hierosolymis Joannes, Cäsarea Eulogius, Cypro Epiphanius, Alexandria Theophilus, qui supra, episcopi habentur insignes“). Basilius von Seleucia (gegen 450) erzählt, indem er von der Auffindung des Körpers des Protomartyrs Stephanus redet, dass Stephanus sich Johannes wegen dessen Heiligkeit, und weil er dem Willen Gottes in allen seinen Handlungen gefolgt sei, offenbart habe (Combefis. Chrysost. et aliorum opusc. p. 300 bei Tillemont, Memoires T. XII p. 342). Endlich zeugt auch der Umstand von dem kirchlichen Ansehen des Johannes, dass Timotheus Aelurus sich auf sein unten mitzutheilendes Bekenntniss berufen und es in seine Schrift gegen das Concil zu Chalcedon aufgenommen hat. Vgl. auch noch Till. a. a. O. p. 342 s. — Anders urtheilten über ihn seine antiorigenistischen Gegner Epiphanius und insbesondere Hieronymus, sowie auch Orosius in seinem „Apologeticus“. Wir besitzen auch ein scharfes Schreiben an ihn von Innocentius I, verfasst auf Veranlassung von Gewaltthaten, die von Seiten der Pelagianer an den Bewohnern der bethlehemitischen Klöster begangen worden waren (ep. 32, Coleti a. a. O. T. IV p. 75).

2) Vgl. noch Honorius Augustodunensis „De scriptoribus ecclesiasticis“ libelli IV, Lib. II c. 30 („Joannes &c., dicens, se Origenis ingenium, non fidem secutum“)

mit dem Briefe identisch ist, den Johannes an Theophilus von Alexandrien schrieb um sich gegen den von Epiphanius von Salamis und Hieronymus gegen ihn erhobenen Vorwurf, ein Anhänger der origenistischen Lehren zu sein, zu vertheidigen [3]), und von der uns Hieronymus in seiner Gegenschrift „Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium liber unus" und seiner ep. 82 „ad Theophilum" (Opp. T. II p. 355—96 und T. I p. 736—43 ed. Migne) eine Anzahl Bruchstücke in lateinischer Uebersetzung erhalten hat, und einigen verloren gegangenen minderbedeutenden Briefen [4]) kennt das Alterthum keine

und Trithemius's Buch „De scriptoribus ecclesiasticis" c. 122 („Ipse autem Joannes, studii sui rationem reddens, dicit, se non fidem Origenis secutum, sed ingenium. Scripsit enim ob hanc causam vel maxime opus notatu dignum „„Contra obtrectatores sui studii lib. I""). S. Fabr. Bibl. eccl. P. II p. 82 und P. III p. 40.

[3]) Es erhellt dies zuvörderst aus der Bezeichnung „Apologia", die Hieronymus dem Briefe des Johannes an Theophilus wiederholt ertheilt („Hucusque Apologia ejus, imo Categoria, et laciniosus contra nos sermo protractus est", Hieron. ep. 82 ad Theoph. c. 9, „Denique nisi ad Apologiam, de qua nunc scribere institui, multorum animos diceres perturbatos et in utramque partem fluctuare sententiam, decreveram in incepto silentio permanere", „Scribit ad Theophilum episcopum Apologiam, cujus istud exordium est', „Hæc ipsa Apologia, de qua nunc sermo est, Isidoro praesente et multum collaborante, dictata est", „Contra Joannem Hierosolymitanum liber" c. 37 et 38, Opp. T. I p. 741 und T. II p. 355 und 389 s. ed. Migne). Ferner spricht für dasselbe auch die weite Ausbreitung, die der Brief an den Theophilus gewonnen haben muss (er kam bis nach Rom), und der grosse Eindruck, den er überall (selbst in Rom) machte (s. die so eben aus Hieronymus's Schrift gegen Johannes c. 2 angeführten Worte, sowie die Worte „occidentalium sacerdotum commovit aures" in Hieron. ep. 82 c. 8, Opp. T. I p. 740 ed. Migne), eine Ausbreitung und einen Eindruck, die ihn als die Hauptschrift oder vielmehr den Hauptbrief oder als die Schrift oder den Brief des Johannes, der schriftstellerisch nicht wirksam war und sonst nur wenige und minder bedeutende Briefe geschrieben hat (s. die folg. Anm.), erscheinen lassen. Das Rechte haben schon Wastel, „Vindiciæ Joannis Hierosolymitani" p. 580 s., und Tillemont, Memoires T. XII p. 186 s., gesehen.

[4]) Nach Epiphanius's Brief an Johannes („Epiph. ad Joannem ep. Jerosolymorum ab Hieron. latine reddita", Hieron. epp., ep. 51 c. 1, Opp. T. I p. 517) drohte Johannes bis ans Ende der Erde gegen den Bischof von Salamis schreiben zu wollen („Audivi quippe, quod tumeas contra nos et irascaris et miniteris scribere in extremos fines terræ, ut loca provinciasque non nominem") und nach Hieronymus ep. 57 c. 1 (a. a. O. p. 569) schrieb er wirklich nach Rom (wie kaum zu bezweifeln, an den römischen Bischof selbst) gegen ihn („Ac ne forsitan accusator meus facilitate, qua cuncta loquitur, et impunitate, qua sibi licere omnia putat,

Schrift des Johannes weiter[5]). In der ob. S. 100 und S. 159 erwähnten Schrift des Timotheus Aelurus gegen das Concil zu Chalcedon

me quoque apud vos argueret, ut papam Epiphanium criminatus est, hanc epistolam misi"), denn dass der, von dem Hieronymus an dieser Stelle redet, nicht Rufin (die Inhaltsangabe des Briefs bei Migne), sondern Johannes (Tillemont, a. a. O. p. 181) ist, erhellt aus den Worten: „Debueras", inquit, „dicere" (die Anfangsworte des Briefs des Epiphanius übersetzen): „„Oportebat nos, dilecte, non æstimatione clericorum ferri"". Hæc est Plautina eloquentia, hic lepos Atticus, et Musarum, ut dicunt, eloquio comparandus. Completur in me tritum vulgi sermone proverbium: Oleum perdit et impensas, qui bovem mittit ad ceroma. Hæc non est illius (Joannis) culpa, cujus sub persona alius (Rufinus) agit tragœdiam, sed Rufini et Melaniæ magistrorum ejus, qui illum magna mercede nihil scire docuerunt". Aus dem ob. Anm. 1 angeführten Briefe des römischen Bischofs Anastasius an Johannes ersieht man, dass Johannes an Anastasius geschrieben um sein Urtheil über Rufin zu erfahren, oder ihn darüber zu befragen, ob er Rufin für einen Mann halte, der die Irrthümer des Origenes theile und dessen Schrift περὶ ἀρχῶν in der Absicht übersetzt habe, sie auszubreiten, oder ob er dies nicht thue, und ohne Zweifel auch um seinen aquilejensischen Freund wider die von Seiten des Hieronymus und seiner römischen Freunde gegen ihn erhobenen Anklagen in Schutz zu nehmen („Rufinus, de quo me consulere dignatus es, conscientiæ suæ divinam habet arbitram majestatem", „Quod te vero vulgi de Rufino querela sollicitat, ut quosdam — Hieronymus und seine römischen Freunde — vagis suspicionibus persequaris" &c.). Dass dieser Brief von dem gegen Epiphanius verschieden sei und später als dieser falle, ist von selbst klar. — Dem apologetischen Briefe des Johannes an Theophilus von Alexandrien ist, wie kaum zu bezweifeln, ein anderer an diesen Bischof gerichteter vorangegangen, in dem sich der jerusalemische Bischof über Hieronymus und die bethlehemitischen Mönche beklagte und den alexandrinischen Patriarchen um seine Vermittelung bat, ein Brief, der die Absendung des ägyptischen Presbyter Isidorus veranlasste. Vgl. Tillemont, a. a. O. p. 182. — Johannes ging auf dem Convent zu Jerusalem darauf ein, dass Gesandte und ein Brief an Innocentius von Rom geschickt werden sollten mit der Bitte über die Sache des Pelagius zu entscheiden. Aber ein solcher Brief, den übrigens kaum Johannes selbst geschrieben haben würde, ist sicher nicht abgeschickt worden, indem die Synode zu Diospolis dazwischen trat. Augustin bittet in seinem ob. Anm. 1 angef. Briefe an Johannes c. 7 diesen ihm die Akten des Diospolitanischen Concils zu schicken („Peto — nobis transmittere, quibus perhibetur — Pelagius — esse purgatus, ecclesiastica gesta digneris"). Da er, wie seine Schrift „De gestis Pelagii" zeigt, sich später im Besitze derselben befand, so scheint sie ihm Johannes geschickt zu haben. Und hat er dies gethan, so hat er wohl zugleich auch an Augustin geschrieben, und zwar um so mehr, als dieser sich im Anfang seines Briefes leise über sein Schweigen beschwert und ihn

in dem nitrischen Cod. des British Museum Add. 12, 156 finden wir jedoch noch ein Bekenntniss des jerusalemischen Bischofs in syrischer Uebersetzung, das für die Lehre des Mannes, sowie für die Geschichte des pelagianischen Streites und die morgenländische Anthropologie, Hamartologie und Soteriologie von nicht ganz geringem Interesse ist. Indem ich dasselbe hier veröffentliche, lasse ich auf seinen Abdruck zunächst eine Uebersetzung folgen, um dann über seinen Inhalt und Gang, sowie darüber, gegen welche Häresien es gerichtet ist, mich auszuspechen und die Frage nach seiner Authentie zu erörtern, eine Erörterung, bei welcher auch die Fragen nach den Umständen, die es hervorgerufen haben, und nach dem Zeitpunkte und Zwecke seiner Abfassung zur Sprache kommen und Beantwortung finden werden. Eine Untersuchung darüber, ob sich

um einen Brief gebeten hatte. Da jedoch Augustin in „De gestis Pelagii" nur davon redet dass er die Akten erhalten ohne Johannes als den zu nennen, der sie ihm übersendet, so hat er sie wahrscheinlich in irgend welcher Weise von anderer Seite bekommen; vielleicht dass Johannes inzwischen gestorben war.

5) Trithemius bemerkt nach den ob. Anm. 2 angeführten Worten: „Et epistolas quasdam ad diversos (scripsit Joannes Hierosolymitanus). Et quædam alia". — Der niederländische Carmeliter Peter Wastel, der zur Ehre seines Ordens behauptet, Johannes sei, ehe er Bischof von Jerusalem geworden, Abt der Carmeliter gewesen, legt demselben, ebenfalls seinem Orden zu Ehren, eine ganze Reihe von Schriften bei, von denen mehrere unter den Schriften des Chrysostomus erscheinen („Liber de institutione primorum Monachorum in lege veteri exortorum et in nova perseverantium ad Caprasium", das Werk eines viel späteren carmelitischen Lateiners, Max. Bibl. Patrr. T. V p. 862 ss., „Commentarius in Stratagemata beati Job", mehrmals in den lateinischen Ausgaben der Werke des Origenes abgedruckt, der unter dem Namen des „Opus imperfectum in Matthäum" bekannte und dem Chrysostomus fälschlich zugeschriebene Commentar zum Ev. Matthäi, Opp. Chrys. T. VI P. 2 ed. Paris. alt., Fragmente eines Commentars zum Ev. Marci in Tom. Aq. Caten. zu diesem Ev., hier dem Chrysostomus zugeschrieben, eines anderen Commentars zu demselben Ev. und eines Commentars zum Ev. Lucä in den Catenen des Thom. Aq. und des Corderius zum Lucas, hier ebenfalls dem Chrys. beigelegt, endlich eine lange Reihe Homilien, von denen die meisten sich unter den Werken desselben Kirchenvaters befinden). Wastel hat dies Alles 1643 zu Brüssel in einem Folioband herausgegeben, unter dem Titel: „Joannis Nepotis Sylvani, Hieros. ep. XLIV., Opp. omnia, quæ hactenus incognita inveniri potuerunt", und seiner Ausgabe noch einen kirchenhistorisch zum Theil nicht unwichtigen zweiten Folioband „Vindiciarum libri tres" hinzugefügt. Seine Annahmen und Behauptungen haben ausserhalb seines Ordens mit Recht nur Zweifel und Verwerfung gefunden.

der Uebersetzer in seiner Wiedergabe der in den Bekenntnissen des Athanasius und Johannes vorkommenden neutest. Citate der philoxenianischen Version bedient oder sie auf eigene Hand übersetzt habe, vermag ich nicht anzustellen, da mir die Whitesche Ausg. der Philox. nicht zu Gebote steht. Die Peschito hat der Uebersetzer nicht gebraucht.

Der Mittheilung des Bekenntnisses will ich jedoch theils zur Erläuterung desselben und zum vollständigen Erweise seiner Authentie, theils um überhaupt Alles vor Augen zu stellen, was uns von seinem Verfasser übrig geblieben ist, noch Zweierlei voranschicken, nämlich I. eine Zusammenstellung aller uns von Hieronymus erhaltenen Bruchstücke des Sendschreibens des Johannes an Theophilus von Alexandrien oder seines von Gennadius erwähnten Buches „adversus obtrectatores studii sui", und II. eine Angabe der uns von Orosius in seinem „Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate" und von Augustin in „De gestis Pelagii ad Aurelium episcopum liber unus" überlieferten Aeusserungen des jerusalemischen Bischofs auf und nach dem Presbyterconvent zu Jerusalem, sowie auch eine Angabe aller Erklärungen des Pelagius auf der Synode zu Diospolis, indem diese Erklärungen von der genannten Synode gebilligt wurden, und Johannes eines der hervorragendsten Mitglieder der Synode war. An die Zusammenstellung jener Bruchstücke will ich noch einige Bemerkungen über den Gang und Inhalt des Schreibens des Johannes anknüpfen.

I. Die uns von Hieronymus erhaltenen Bruchstücke des apologetischen Schreibens des Johannes an Theophilus sind, soweit möglich, nach dem Gange des Schreibens geordnet [6]), folgende:

1. „Scribit ad Theophilum episcopum Apologiam, cujus istud exordium est: „„*Tu quidem, ut homo Dei et apostolico ornatus gratia, curam omnium ecclesiarum, maxime ejus, quæ in Jerosolymis est, sustines, cum ipse plurimis sollicitudinibus ecclesiæ Dei, quæ sub te est, distringaris*"" (Hieron. „Contra Joann. Hieros." c. 37).

2. „*Misisti religiosissimum hominem Dei, Isidorum presbyterum, virum potentem tam ex ipsa incessus et habitus dignitate, quam*

[6]) Nach Tillemont a. a. O. p. 186, und Walch, Historie der Ketzereien, B. 7 S. 488, sind diese Bruchstücke schon von Wastel zusammengestellt worden. Da mir das Wastelsche Werk nicht zu Gebote steht, so muss ich die Zusammenstellung völlig selbständig vornehmen.

divinæ intelligentiæ, curare etiam eos, qui animo vehementer ægrotant; si tamen sensum sui languoris habeant" (ib.) [7]).

3. „*Tuæ vero sanctimoniæ, pro optima voluntate quasi ad finem usque perducta sit, deprecamur Dominum in sanctis locis nocte ac die, ut ei reddat perfectam mercedem et coronam vitæ largiatur"* (ib. c. 38).

4. „*Cum ergo huc venisset et accessisset ad nos tribus vicibus et admovisset tam divinæ sapientiæ tuæ, quam propriæ intelligentiæ habentia medicinam verba, nec profuit alicui, nec profuit ei quisquam"* (ib. c. 39).

5. „Hieronymus et hi (qui? hi, qui?) cum eo sunt „„*et secreto et coram omnibus frequentissime et sub jusjurandi testificatione satis ei fecerunt, quod nunquam de nobis* (Al. *vobis) ambiguitatem aliquam habuerint fidei, dicentes: Quomodo eo tempore, quando communicabamus ei, nunc similiter eundem affectum habemus de ratione fidei"* (ib.).

6. „*Quando autem coeptum est de ordinatione Pauliniani et aliorum, qui cum eo sunt, ventilari, videntes se reprehendi, cum propter charitatem et concordiam concederentur eis omnia, hoc autem solum expeteretur, ut licet ab aliis contra regulam ordinati essent, tamen subjicerentur ecclesiæ Dei, ut non scinderent eam et sibi proprium facerent principatum: in hoc non acquiescentes, coeperunt proponere de fide et omnibus notum facere, quod, si non arguerentur hi, qui cum Hieronymo presbytero erant, nihil culparent in nobis; sin autem arguerentur erroris et culpæ, cum penitus non queant de istiusmodi quæstionibus disputare, satisfactionem errati proprii non invenientes, ad ista confugerent: non quo sperarent nos posse convinci, sed famam nostram lædere niterentur"* (ib. c. 41).

7. „*Occasionem quoque fingunt aliarum literarum, quas dicunt sibi scripsisse Epiphanium. Quamquam dabit ille rationem pro omnibus, quæ gesta sunt, ante tribunal Christi, ubi major et minor absque ulla personarum acceptione judicabitur. Attamen quomodo possunt illius niti epistola, quam de ordinatione Pauliniani illicita*

7) Die folgenden Worte „Homo Dei mittit hominem Dei", die in der Benediktinerausgabe noch dem Johannes beigelegt werden, gehören offenbar schon dem Hieronymus an.

et illorum, qui cum eo sunt, a nobis coargutus scripsit, sicut et ipsa ejus epistola in exordio suo significat" (ib. c. 44).

8. „*Mensæ suæ et domus contubernium imputat Epiphanio scribitque, eum nunquam esse secum de Origenis dogmatibus locutum, et sub jusjurandi testificatione confirmat, dicens: Ne suspicionem quidem, sicut Deus testis est, perversæ in nos fidei se habere monstravit*" (ib.).

9. „Scribis in epistola tua, quod „„antequam Paulinianus presbyter fieret, nunquam te papa Epiphanius super Origenis errore convenit"" (ib. c. 10).

10. „Hoc est quod in epistola tua dicis, „„*loquentem illum ad populum, quæ vellet, et qualia vellet*"" (ib. c. 11).

11. „*Cum*", inquit, „*et nos quadam die ante eum locuti essemus, et præsens lectio* [Evangelii] *provocasset, audiente illo et universa ecclesia, de fide et omnibus ecclesiasticis dogmatibus hæc locuti sumus, quæ et semper gratia Dei indesinenter in ecclesia docemus et in catechesibus*" (ib. c. 11).

12. „*Consuetudo autem apud nos istiusmodi est, ut his, qui baptizandi sunt, per quadraginta dies publice tradamus sanctam et adorandam Trinitatem*" (ib. c. 13) [8]).

13. „Si enim nulla de dogmatibus quæstio versabatur, si stomachum senis non moveras, si ille tibi nihil responderat, quid necesse erat, ut in uno ecclesiæ tractatu de cunctis dogmatibus, homo non satis eloquens, disputares: de Trinitate, de assumptione dominici corporis, de cruce, de inferis, de angelorum natura, de animarum statu, de resurrectione salvatoris et nostra, et in terra (interea? cætera? de cæteris?), quæ forsitan oblitus es scribere, præsentibus populis et tali ac tanto viro intrepidus diceres" (ib. c. 10).

14. „*Cum hæc, ipso præsente, locuti essemus, et ipse post nos causa honoris, quem ei super omnem mensuram exhibuimus, provo-*

8) Diese Worte sind bei Migne nicht als Worte des Johannes bezeichnet, waren es aber, wie schon Toutée, Cyrill. Hieros. Opp. p. 49, gesehen hat, ganz offenbar. Gerade in der jerusalemischen Kirche war es, wie Cyrills Katechesen zeigen, Sitte, das Symbolum die ganze Quadragesimalzeit hindurch in einer langen Reihe von Reden auszulegen.

catus esset, ut diceret, prædicationem nostram laudavit atque miratus est et catholicam fidem esse omnibus declaravit“ (ib. c. 14).

15. „Scribit in suis illis, ut ipse vult, pacificis, ut ego sentio, mordacissimis literis, quod nunquam a me læsus sit, nec dictus hæreticus“ (Hieron. ep. 82 c. 4).

16. Tota ejus epistola non tam expositione, quam nostri (Al. nostris) plena est contumeliis. Nomen meum absque aliis officiis, quibus nos invicem palpare solemus homines, frequenter assumitur, carpitur, ventilatur —. Quosdam ex nobis sic cum honore appellat, ut laceret —. E servo clericum factum criminatur —“ (ib. c. 6).

17. „Origenem me arguit vertisse in Latinum“ (ib. c. 7).

18. „Fratrem meum (Pauliniaum) causam dicit esse discordiæ“ (ib. c. 8).

19. „Præterea, quod scribit, nos per te et Romanam ecclesiam communicare ei, a quo videmur communione separati, non necesse est ire tam longe: et hic in Palæstina eodem modo ei jungimur“ (ib. c. 11).

20. „Octo tibi (ut statim probabo) de spe fidei Christianæ quæstionum capita objecta sunt. Tria tantum tangis et præteris. In cæteris grande silentium est. — Ipsa quoque tria quasi negligens atque securus quasique aliud agens et in quibus aut nulla aut parva sit quæstio prætervolas atque perstringis“ (contra Joan. Hieros. c. 6).

21. „Prima illa blasphemia (Origenis), quod nec Filius Patrem, nec Filium videre possit Spiritus sanctus, quibus a te telis confossa est? „„*Sanctam*““, inquit, „„*et adorandam Trinitatem ejusdem substantiæ et coæternam, ejusdem gloriæ et divinitatis credimus, anathematizantes eos, qui grande aut parvum aut inæquale, aut visibile in deitate Trinitatis quidquam loquuntur. Sed sicut incorporalem, invisibilem et æternum dicimus Patrem, sic incorporalem et invisibilem et æternum dicimus Filium* et *Spiritum sanctum*““ (ib. c. 8).

22. Transeamus ad secundam quæstionem, in qua, quasi nihil sibi propositum sit, securus et ructans dormire se simulat, ut legentes faciat dormitare. „„*Sed de reliquis, quæ ad fidem pertinent, sermo nobis erit, id est omnium visibilium et invisibilium,*

coelestium fortitudinum et terrestrium creaturarum, unum et eundem esse conditorem, Deum, id est sanctam Trinitatem, juxta beatum David dicentem: Verbo domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum (Ps. 33, 6); *quod simpliciter ostendit et hominis creatio. Ipse est enim, qui, accepto limo de terra, plasmavit hominem et per gratiam propriæ insufflationis animam donavit rationabilem* (Al. *rationalem) et liberi arbitrii, non partem aliquam suæ naturæ (juxta quosdam, qui hæc impie prædicant), sed propriam conditionem. Et de sanctis angelis æque credunt* (credimus?), *secundum divinam scripturam de Deo dicentem: Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem* (Ps. 104, 4); *de quibus credere, quod immutabilis* (Al. *immutabiles) naturæ sint, non concedit nobis scriptura, dicens: Angelos quoque, qui non custodierunt suum principatum, sed reliquerunt proprium domicilium, in judicium magni diei vinculis æternis in tenebris custodivit* (Jud. 6), *quia immutati sunt et ex propria dignitate et gloria magis in dæmonum ordinem abiisse eos cognovimus* (Al. *cognoscimus). Animas vero hominum ex angelorum ruina aut ex conversione fieri, neque credidimus aliquando, neque docuimus (absit enim!) et, alienum hoc esse a prædicatione ecclesiastica, confitemur*"" (ib. c. 15).

23. „Qui — de anima semel dicere coeperas et de re tanta ab exordio conditionis humanæ repetere, cur, disputatione pendente, ad angelos et ad dispensationem dominici corporis repente transcendis?" (ib. c. 22).

24. „Transeamur hinc ad famosissimam de resurrectione carnis et corporis quæstionem —. „„*Passionem quoque ejus in cruce et mortem ac sepulturam, quæ universa servavit, ac resurrectionem veritate et non putative confitemur, qui et, primogenitus ex mortuis* (Col. 1, 18), *primitias massæ corporum nostrorum, quas in sepulchro positas suscitavit* (Matth. 26. 52 f.), *pervexit ad coelum, spem nobis resurrectionis in resurrectione proprii corporis tribuens; unde*

et omnes sic speramus resurgere ex mortuis, sicut ille resurrexit. Non in aliis quibusdam peregrinis et in alienis corporibus, quæ assumuntur in phantasmate, sed sicut ipse in illo corpore, quod apud nos in sancto sepulchro conditum, resurrexit, ita et nos in ipsis corporibus, quibus nunc circumdamur, et in quibus nunc sepelimur, eadem ratione et visione speramus resurgere. Quæ enim juxta Apostolum seminantur in corruptione, surgent in incorruptione, quæ seminantur in ignobilitate, surgent in gloria. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale (1 Cor. 15,42); *de quibus et Salvator docens locutus est: Qui enim digni fuerint sæculo illo et resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque nubentur, neque enim ultra mori poterunt, sed erunt sicut angeli Dei, cum sint filii resurrectionis*““ (Luc. 20, 35 s.). Ib. c. 23.

25. „Argumenta vero illa puerorum et infantium et senum et ciborum et stercorum, quibus adversus ecclesiam uteris, non sunt tua: de Gentilium fonte manarunt. Eadem enim nobis opponunt Ethnici. Qui Christianum esse te dicis, Gentilium arma depone. Discant illi magis a te resurrectionem carnis confiteri, quam tu ab illis negare. Aut si et tu de numero hostium es, ostende te libere adversarium, ut Ethnicorum suscipias vulnera. Dono tibi nutriculas tuas, ne vagiant infantes, dono decrepitos senes, ne hyberno frigore contrahantur. — Miraris, si de infantibus et senibus in perfecti viri ætatem resurrectio fiat, cum de limo terræ absque ullis ætatum incrementis consummatus homo factus sit?“ (c. 32).

26. „Oro te, qui tantis contra resurrectionem uteris argumentis, ut simpliciter mecum loquaris. Credis vere Dominum resurrexisse in eodem, quo mortuus, quo sepultus est corpore? Si credis, cur ista proponis, per quæ resurrectio denegatur?“ (c. 36).

27. „Hoc, quod in Evangelio legimus, in consummatione mundi, si fieri potest, seduci etiam electos, in hoc capitulo comprobamus“ (c. 24).

28. „Rursum in alia parte epistolæ, hoc est in fine suorum tractatuum, ut auribus illuderet nescientium, strepitum resurrectionis ac

pompam hac verborum ambiguitate libravit: „„*Sed neque de secundo glorioso adventu Domini nostri Jesu Christi intermisimus, qui venturus est in gloria sua judicare vivos et mortuos: ipse enim suscitabit omnes mortuos et ante suum tribunal esse faciet, et unicuique reddet secundum quod egit per corpus, sive bonum sive malum; scilicet aut coronandus in corpore, quod caste egit et juste, aut condemnandus, quod voluptatibus pariter iniquitatibusque servivit*““ (ib. c. 24).

Der Gang des Schreibens des Johannes wird im Ganzen und Grossen von Hieronymus klar angedeutet. Nach seinen Andeutungen zerfiel das Schreiben in einen historischen und einen dogmatischen Theil, welcher letztere eine Art Glaubensbekenntniss war, und ging jener diesem voran. Dies Letztere erhellt aus den Worten, mit denen Hieronymus den dogmatischen Theil einleitet: „Præpostero ordine de animarum statu et carnis resurrectione respondimus, omissisque principiis epistolæ, tota nobis contra egregios tractatus ejus fuit disputatio. Maluimus enim de Dei rebus, quam de nostris injuriis dicere. — Scribit ad Theophilum episcopum Apologiam, cujus istud exordium est: „„*Tu quidem ut homo Dei*““ &c. (c. 37). Vgl. auch die Einleitung zu Fragm. 25: „Rursum in alia parte epistola, hoc est in fine suorum tractatuum — strepitum resurrectionis ac pompam hac verborum ambiguitate libravit“ (c. 24).

Der historische Theil war eine Darstellung der zwischen Johannes einerseits und Epiphanius und Hieronymus andererseits entstandenen Misshelligkeiten und der Versuche dieselben zu heben und hatte die Bestimmung zu zeigen, dass die Ursache der Entstehung und Erweiterung des Zwiespalts, sowie der bisherigen Vergeblichkeit aller Bemühungen ihn zu heben und insbesondere der Fruchtlosigkeit der Bestrebungen des jüngst zu seiner Beseitigung von Theophilus abgesandten Presbyter Isidorus nicht in ihm, darin, dass er wirklich falsch, origenistisch, lehre, und in seinen Handlungen und Schritten zu suchen sei, sondern in seinen Gegnern, in den Uebergriffen des Epiphanius und in der Unbotmässigkeit und Hartnäckigkeit des Hieronymus und seiner bethlehemitischen Genossen. Hieher gehören Fragm. 1—19. — Fragm. 1—8 standen am Anfange des Briefes, folgten augenscheinlich

ganz in derjenigen Ordnung auf einander, in welcher sie Hieronymus anführt (zum Theil schlossen sie sich sogar unmittelbar aneinander an, so dass sich aus ihnen ein einigermaassen zusammenhängender Text bilden lässt), und handelten von der Sendung des Isidorus und von seinen fruchtlosen Verhandlungen mit Hieronymus und den bethlehemitischen Mönchen. Diese Sendung und diese Verhandlungen bildeten, wie natürlich, den Ausgangspunkt des Briefes. — Von ihnen muss Johannes auf die Geschichte der Entstehung und des Fortgangs des Streites zurückgegangen sein. Hieher gehören Fragm. 9—19. Diese Fragmente lassen sich nicht mehr mit Sicherheit ordnen, und namentlich gilt von dem localen Verhältniss der zwei hieher gehörigen Reihen von Fragmenten, der aus der Schrift des Hieronymus gegen Johannes von Jerusalem (Fragm. 9—14) und der aus dem Briefe desselben an Theophilus (ep. 82; Fragm. 15—19), dass es sich nicht mehr angeben lässt. — Fragm. 9—14, in denen zum Theil nicht die eigenen Worte des Johannes vorliegen, sondern nur ihr wesentlicher Inhalt angegeben wird (Fragm. 9, 10 und 13), sind aller Wahrscheinlichkeit nach in der Ordnung aufeinander gefolgt, in der ich sie ob. 168 f. angeführt habe. Nur von den in Fragm. 13 angedeuteten Worten des Johannes kann es zweifelhaft sein, ob sie denen in Fragm. 12 vorangegangen oder auf sie gefolgt sind. Diese Fragmente gehören übrigens zusammen und handeln theils von den bekannten Vorgängen zwischen Epiphanius und Johannes in der Kirche kurz nach der Ankunft des ersteren in Jerusalem (Fragm. 9. 10), theils von einer, die wichtigsten Glaubenslehren summarisch behandelnden Predigt, die Johannes etwas später (in der Quadragesimalzeit) im Beisein des Epiphanius, zum Theil um diesem zu zeigen, dass er die Irrlehren des Origenes nicht theile, gehalten hatte, und die nach seiner Aussage von Epiphanius gelobt und für katholisch erklärt worden war (Fragm. 11—16)[*]). — In den dem Briefe des Hieronymus an Theophilus entnommenen Fragm. 15—19 wird

*) Die Predigt gehörte wahrscheinlich mit zum Unterricht der Katechumenen und entsprach der vierten Katechese des Cyrillus von Jerusalem, der περι των δεκα δογματων, die Col. 2, 8 ff. zu ihrem Text hat, so dass der Spott des Hieronymus über sie unberechtigt war. S. Touttée, Cyrilli Hieros. Opp. p. 49 und meine Abhandlung „Har den jerusalemske Daabsbekjendelse indeholdt „„descensus ad inferos?"" in „Theol. Tidsskr. for den evang.-luth. Kirke i Norge" B. I S. 393—96.

der Inhalt solcher Stellen der Apologie des Johannes angedeutet und angegeben, in welchen der jerusalemische Bischof von und wider Hieronymus gesprochen hatte. Diese Stellen sind über den ganzen ersten Theil zerstreut zu denken, mögen aber wohl vornehmlich der zweiten Partie desselben, dem Berichte über den Streit von dessen Entstehen bis zur Ankunft des Isidorus, angehört haben.

Was den interessanten und wichtigen dogmatischen Theil der Schrift anbelangt, so können wir dessen Gang aus den von Hieronymus angeführten Fragm. 21—25 klar ersehen. Johannes begann mit einem Bekenntniss seines Glaubens hinsichtlich der Trinität (Fragm. 21). In diesem Bekenntnisse erklärte er zwar nicht ausdrücklich, dass er die von Epiphanius in seinem Briefe an Johannes (Hieron. epp., ep. 51) dem Origenes und ihm, dem Johannes, selber, als einem Origenisten, schuldgegebene Ansicht, dass der Sohn den Vater und der heilige Geist den Vater und den Sohn nicht sehen könne, nicht theile, was ihm Hieronymus zum Vorwurf macht, that dies aber doch indirekte, indem er ein ächt nicänisches Bekenntniss über Vater, Sohn und heiligen Geist ablegte. — Dann ging er zu den „reliquis, quae ad fidem pertinent" über. Hier bezeichnete er zuerst (gegen die Arianer und Marcioniten) den dreieinigen Gott als den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Wesen, der Engel, Menschen und übrigen irdischen Creaturen (nach dem Nicänum), um dann speciell von der Schöpfung und Natur des Menschen zu sprechen. Der Mensch sei in der Weise entstanden, dass Gott ihn aus Erdenschlamm gebildet und ihm durch die Gnade selbsteigener Einblasung eine vernünftige und freie Seele geschenkt, die nicht, wie Einige (die Manichäer) meinten, ein Theil seiner Natur, sondern ein eigenes Geschöpf sei. Hierauf handelte er von den andern vernünftigen Geschöpfen, den Engeln. Sie seien, nach Ps. 104, 4, Geschöpfe Gottes, aber nach Jud. 6 nicht unwandelbarer Natur, sondern fähig Dämonen zu werden. Doch laufe es wider die kirchliche Verkündigung, anzunehmen, dass aus dem Fall oder der Verwandelung der Engel menschliche Seelen entständen, was er nie geglaubt oder gelehrt (Fragm. 22). Auch mit diesem Theil des Bekenntnisses des Johannes ist Hieronymus sehr unzufrieden. Er findet ihn zu allgemein und unbestimmt und darum ungenügend, unzutreffend und zweideutig. Er treffe Arius, Marcion und die Manichäer, deren Gottlosigkeit zu

theilen Johannes nicht beschuldigt worden, nicht aber Origenes, dessen Irrthümern anzuhängen er verdächtig sei. Johannes habe sich nicht, wie er gesollt, darüber erklärt, ob die dem Menschen eingeblasene Seele schon vor der Einblasung existirt (die Lehre des Origenes) oder erst in dem Momente des Einblasens und mittelst desselben geschaffen worden. Er gehe überhaupt viel zu rasch von der menschlichen Seele zu den Engeln und der „dispensatio dominici corporis“ über. Ebenso sei sein Bekenntniss, dass aus gefallenen Engeln Dämonen, aber nicht menschliche Seelen würden, ungenügend, weil er nicht gesagt, dass dies weder unmittelbar noch mittelbar oder in der Weise geschehe, dass sie Dämonen, und diese dann wiederum, durch Bekehrung, Menschenseelen würden (die Lehre des Origenes, der übrigens auch die Dämonen „animae aerii corporis“ nenne). Hinter des Johannes frommen Ausdruck „angelos esse mutabiles“ sei des Origenes Irrlehre verborgen (c. 16—22). — Nach der Stelle über die Engel muss nach den Worten „cur, disputatione pendente, (ab anima humana) ad angelos et ad dispensationem dominici corporis repente transcendis“ in Fragm. 23 eine Stelle über die Menschwerdung des Sohnes Gottes gefolgt sein, die uns Hieronymus nicht mitgetheilt hat, weil sie nicht zu seinem Zwecke gehörte und Johannes in diesem Punkte sich ganz orthodox aussprach. Was sie enthalten haben muss, nämlich dass der Sohn Gottes nicht einen Scheinleib, sondern einen wahren, dem unsrigen wesensgleichen Leib von der Jungfrau Maria angenommen (gegen die Gnostiker und Manichäer), und dass er nicht bloss einen menschlichen Leib oder einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele, sondern ausser beiden auch einen menschlichen νους besessen (gegen Apollinaris), das ersehen wie theils aus des Hieronymus Ausdruck „dispensatio dominici corporis“, den Worten „Passionem ejus in cruce — veritate et non putative confitemur“ in Fragm. 24 und der Stelle „Origenem reliquis intactum et contra Marcionem, Apollinarem, Eunomium, Manichäum, Arium caeterorumque haereticorum ineptias debaccharis“ in c. 18, theils aus dem unten in syrischer Uebersetzung mitzutheilenden Bekenntniss des Johannes. — Auf die von Hieronymus ausgelassene Stelle folgte die in Fragm. 24. In dieser bekannte Johannes zuerst, dass Christus in Wahrheit und nicht zum Scheine am Kreuze gelitten, gestorben, begraben worden und auferstanden

sei (gegen die Gnostiker und Manichäer), äusserte dann, dass Christus, der Erstgeborene aus den Todten, die in Matth. 26, 52 f. erwähnten Todten als die Erstlinge der Masse der Aufzuerstehenden auferweckt und zum Himmel geführt habe, uns die Hoffnung der Auferstehung gebend, und zwar einer der seinigen gleichen Auferstehung, und sprach endlich mit vieler Kraft und grossem Nachdruck die Hoffnung aus, dass wir nicht in andern fremden Scheinleibern, sondern in denselben, von denen wir hier umgeben sind, und in denen wir jetzt begraben werden, auferstehen würden, gleichwie Christus, in dem im heiligen Grabe in Jerusalem begrabenen Leibe auferstand, wobei er jedoch hervorhebt, dass nach 1 Cor. 15, 42 ff. der verwesliche und unedle und natürliche Leib, der gesäet werde, als ein unverweslicher, herrlicher und geistlicher auferstehen würde, und dass nach Luc. 20, 35 ff. die Auferstanden, weil unsterblich und den Engeln gleich, nicht freien und sich freien lassen würden. — An diese Stelle muss sich die Bestreitung einer vermeintlich oder wirklich krassen Auffassung des Auferstehungsleibes angeschlossen haben, auf die Hieronymus in Fragm. 25 und 26 zielt, vorausgesetzt, dass er an diesen beiden Stellen Aeusserungen des Johannes bekämpft, die dieser wirklich in seinem Briefe gethan, und nicht etwa Aeusserungen, die er ihm, als gewiss annehmend, dass er die Ansichten des Origenes von der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes theile, nur in den Mund legt, ein Annahme, gegen welche doch der Ausdruck in Fragm. 26 spricht. Dass jedenfalls Fragm. 28 nicht unmittelbar auf Fragm. 25 gefolgt ist, sondern Mehreres und zwar nicht ganz Weniges zwischen beiden gestanden, folgt ziemlich deutlich ausser aus Fragm. 27, in dem Hieronymus auf Aeusserungen des Johannes hindeutet, die Fragm. 28 vorangegangen sein müssen, aus den Ausdrücken, mit denen Hieronymus Fragm. 28 einleitet: „Rursum in alia parte suæ epistolæ, hoc est in fine suorum tractatuum“ &c. Auch dies spricht dafür, dass Hieronymus in Fragm. 25 und 26 auf wirkliche Aeusserungen des Johannes zielt. — In Fragm. 27 redete der jerusalemische Bischof von dem Zustande der Welt in den letzten Zeiten und in Fragm. 28 von Christi Wiederkunft zum Gerichte über Lebende und Todte und der demselben vorangehenden Auferweckung der Todten durch ihn. Auch mit dem in diesem Fragm. und in Fragm. 24 enthaltenen Bekenntniss ist Hieronymus sehr unzufrieden, als

einem zweideutigen und auf Täuschung berechneten. Er findet besonders in dem Umstande ein Zeichen origenistischer Ansicht von dem Auferstehungsleibe, dass Johannes, von diesem redend, nicht den auch dem Symbolum angehörigen („carnis resurrectionem", *εἰς σαρκος ἀνάστασιν*) Ausdruck Fleisch, „caro", sondern immer (9 Mal) den Ausdruck Körper („corpus") gebraucht (c. 25).

II. Die uns von Orosius in seinem „Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate" und von Augustin „De gestis Pelagii ad Aurelium episcopum liber unus" überlieferten Aeusserungen des Johannes bei und nach den Verhandlungen mit Pelagius auf dem Presbyterconvent zu Jerusalem und die von ihm gebilligten Erklärungen des Pelagius auf diesem Convent und auf der Synode zu Diospolis sind folgende:

1. „Latebam (Orosius) — in Bethlehem —; inde, vobis accersentibus, advocatus adveni. Dehinc in conventum vestrum una vobiscum, Joanne episcopo præcipiente, consedi. Illico a pusillitate mea postulastis universi, ut, si quid super hac hæresi, quam Pelagius et Coelestius seminarunt, in Africa gestum esse cognoscerem, fideliter ac simpliciter indicarem. Exposui coronæ vestræ breviter, ut potui —, exstare — in manibus meis epistolam supra memorati episcopi (Augustini), quam nuper ad Siciliam ordinasset, in qua multas quæstiones hæreticorum retulit. Quam etiam ibidem, ut legerem, præcepistis; et legi. Ad hæc Joannes episcopus, ut Pelagius coram intromitteretur, expetiit. — Intromissum Pelagium unanimiter omnes interrogastis, an hæc, quibus Augustinus episcopus respondisset, se docuisse cognosceret. Illico ille respondit: „„Et quis est mihi Augustinus?"" Cumque universi acclamarent, blasphemantem in episcopum, ex cujus ore Dominus universæ Africæ unitatis indulserit sanitatem, non solum a conventu illo, verum ab omni ecclesia pellendum, episcopus Joannes illico eum, hominem videlicet laicum in consessu presbyterorum, reum hæreseos manifestæ in medio catholicorum sedere præcepit et deinde ait: „„*Augustinus ego sum*"". — Tunc idem episcopus omnibus ait: „„*Hæc, quæ leguntur in alios dicta sunt, aut de Pelagio suggerendum putas? Si in ipsum autem Pelagium quid dicatis, expromite*"", Ego autem, vobis annuentibus, dixi: „„Pelagius mihi dixit, docere se, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit"". Respondit

Pelagius, audientibus vobis: „„Hoc et dixisse me et dicere, negare non possum““. Ego illico prosecutus sum: „„Hoc in Coelestio Africana synodus detestata est““ &c. Porro autem episcopus Joannes, nihil horum audiens, a nobis exigere conabatur, ut accusatores nos, ipso judice, fateremur. Responsum sæpissime est ab universis: „„Nos accusatores hujus non sumus““ &c. At ille (Joannes), cum sæpe nos docendi simulatione in aliquam professionis speciem tentaret inducere, dicebat: „„*Quia ad Abraham dictum esset a Domino: Ambula coram me et esto sine macula* (Gen. 17, 1); *et Zachariam et Elisabeth pronuntiatos esse justos ambos, ante Dominum incedentes in omnibus justificationibus Domini sine querela* (Luc. 1, 6), quod quidem ab Origene dictum ab eo proferri pluribus nobis notum erat. Cui responsum per me est: „„Nos filii ecclesiæ catholicæ sumus““ &c. Ad quod ille, diu disputans, et nostris propter imperitiam ignoti nobis interpretis — actionibus vel interpolatis plerumque vel tacitis, episcopus Joannes ait: „„*Si sine adjutorio Dei hoc hominem posse diceret, pessimum et damnabile erat. Nunc autem, cum adjiciat, posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio Dei, vos quid dicitis? An forte vos Dei adjutorium denegatis?*““ — Multis — aliis actitatis, Joannes episcopus novissimam sententiam protulit, confirmans tandem postulationem intentionemque nostram, ut ad beatum Innocentium, papam Romanum, fratres et epistolæ mitterentur, universi, quod ille decerneret, secuturi, sed ut hæreticus Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret, et ut nostri ab insultatione convicti Joannis confusique temperarent“ (Oros. lib. apolog. c. 3—6, Migne Patrol. T. XXXI p. 1176—78).

2. „Merito, quod gesta (der Synode zu Diospolis) indicant, etiam hoc usus est testimonio (1 Cor. 15, 10) sanctus Joannes Jerosolymitanæ antistes ecclesiæ, sicut, interrogatus, quæ apud illum ante judicium (auf dem Presbyterconvent zu Jerusalem) gesta fuerint, coëpiscopis nostris, qui simul in illo judicio (auf der Synode zu Diospolis) præsidebant, ipse narravit. Ait enim, tunc quibusdam susurrantibus et dicentibus, quod sine gratia diceret Pelagius

posse hominem perfici, id est, quod superius dixerat, esse posse hominem sine peccato: „„*Culpans*““, inquit, „„*super hoc, etiam intuli, quia et Apostolus Paulus, multum laborans, sed non secundum suam virtutem, sed secundum gratiam Dei, dixit: Amplius omnibus illis laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum* (1 Cor. 15, 10); *et iterum: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei* (Rom. 9, 16); *et illud: Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laboraverunt, qui ædificant eam* (Ps. 127, 1); *et alia multa similia diximus*““, inquit, „„*de scripturis sanctis*““. *Illis autem non suscipientibus, quæ dicebantur a nobis de sanctis scripturis, sed adhuc susurrantibus, dixit Pelagius: Et ego sic credo; anathema sit, qui dicit, absque adjutorio Dei posse hominem ad profectum venire omnium virtutum*““. Hæc narravit episcopus Joannes, audiente Pelagio“ &c. (Aug. „De gestis Pelagii“ c. 14 s. n. 37 s., Opp. T. X P. 1 p. 342 s. ed. Migne)[10]. — Nam

[10]) Vgl. auch die Stellen „Sunt — quædam expositiones epistolæ Pauli, quæ scribitur ad Romanos, quæ ipsius Pelagii esse dicuntur, ubi hoc, quod scriptum est: „„Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei““, non ex persona Pauli asserit dictum, sed eum voce interrogantis et redarguentis usum fuisse, cum hoc diceret, tanquam hoc utique dici non deberet. Num ergo, cum episcopus Joannes plane istam sententiam (die Worte „non volentis“ &c. in Rom. 9, 16) esse Apostoli agnovit (h. e. pro sententia ipsius Pauli loquentis ex propria persona habuit) eamque ideo commemoravit, ne Pelagius sine Dei gratia non peccare quemquam putaret, et dixit, respondisse Pelagium: „„Et ego sic credo““ &c. (ib. c. 16 n. 39 p. 343). — „Sed si forte illud jamdudum a sancto Joanne narratum cogitare vel meminisse non potuit“ (Pelagius) &c. (ib. c. 17 n. 40 p. 344). — „Quasi non hoc se dixerit culpasse Joannes episcopus, et velut giganteos montes adversus supereminentiam gratiæ cœlestis structos tribus divinorum testimoniorum tanquam fulminum ictibus dejecisse“ (ib. c. 30 n. 55 p. 351). — „Ubi postremo illa testimonia, quæ Jerosolymitanæ antistes ecclesiæ, sicut in eisdem gestis legitur, ipsi Pelagio se dixisse commemorat, cum ad eum perlatum esset, quod sine gratia Dei diceret absque peccato hominem esse posse. Hæc sunt enim ab illo dicta tria testimonia valde magna contra hujusmodi impiam præsumptionem, quod Apostolus ait: „„Plus““ &c. (1 Cor. 15, 10), et: „„Non volentis““ &c. (Rom. 9, 16) et: „Nisi Dominus““ &c. (Ps. 127, 1), Aug. ep. 186 ad Paulinum c. 10 n. 36, Opp. II p. 829 s. ed. Migne.

quidquid dixit (auf der Synode zu Diospolis) episcopus Joannes de absentibus fratribus nostris, sive coëpiscópis Herote et Lazaro, sive de presbytero Orosio, sive de aliis, quorum ibi non sunt nomina expressa, credo, quod intelligat, ad eorum præjudicium non valere" &c. (ib. c. 16 n. 39 p. 343).

3. „Nunc autem post dies quadraginta et septem, cum primo Encæniorum die, ut solitus eram (Orosius), quando aderam, ad obsequium Joannis episcopi cucurrissem, statim ab eo notam falsi criminis pro gratia salutationis accepi. Ait enim mihi: „„*Quare ad me venis, homo, qui blasphemasti*"". Volens, næ credo, intelligi: „„Noli me tangere, quia mundus sum et absque peccato"" (Jes. 65, 5). At ego, nihil mihi conscius, interrogavi: „„Quando, aut quo audiente, aut cujusmodi illud est dictum, quod blasphemiæ possit ascribi?"" Episcopus respondit: „„*Ego te audivi dixisse, quia nec cum Dei adjutorio possit esse homo sine peccato*"" (Oros. lib. apolog. c. 7, Migne Patr. T. XXXI p. 1178).

4. 1) „„Ego (Pelagius) quidem dixi („„Non posse esse sine peccato, qui legis scientiam non habuerit""), sed non sicut illi (Heros und Lazarus, die Ankläger des Pelagius in ihrer Anklageschrift gegen ihn) intelligunt: non dixi, non posse peccare, qui scientiam legis habuerit, sed adjuvari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est: Legem in adjutorium dedit illis (Jes. 8, 20 LXX)"". Hoc audito, Synodus dixit: „„Non sunt aliena ab ecclesia, quæ dicta sunt a Pelagio"" (Aug. „De gestis Pelag." c. 1 n. 2. Opp. T. X P. 1 p. 321 ed. Migne).

2) „Adjecit — episcopalis synodus et ait: „„Legatur et aliud capitulum"". Et lectum est in eodem libro suo posuisse Pelagium: „„Omnes voluntate propria regi"". Quo lecto, Pelagius respondit: „„Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adjutor est eligenti bona; homo vero peccans ipse in culpa est quasi liberi arbitrii"". Quo audito, episcopi dixerunt: „„Neque hoc alienum est ab ecclesiastica doctrina"" (ib. c. 3 n. 5 p. 322).

3) „Item recitatum est, quod in libro suo Pelagius posuit: „„In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos"". — Sed cum respondisset

Pelagius, hoc secundum Evangelium se dixisse, ubi dicitur de peccatoribus: „„Illi ibunt in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam““, nullo modo potuit christianis judicibus evangelica et dominica displicere sententia —. Quod autem addidit Pelagius: „„Et, si quis aliter credit, Origenista est““, hoc acceperunt judices (de eo?), quod revera in Origene dignissime detestatur ecclesia, id est, quod etiam illi, quos Dominus dicit æterno supplicio puniendos, et ipse diabolus atque angeli ejus post tempus licet prolixum purgati liberabuntur a poenis et sanctis cum Deo regnantibus societate beatitudinis adhærebunt. Hoc ergo Synodus dixit, alienum non esse ab ecclesia, non secundum Pelagium, sed potius secundum Evangelium““ &c. (ib. c. 3 n. 9 und 10, p. 324 s.).

4) „Objectum est et illud Pelagio, tanquam in suo libro scripserit: „„Malum nec in cogitationem venire““. Respondit autem: „„Hoc non ita posuimus, sed diximus, debere studere Christianum, ne male cogitet““; quod, sicut decuit, episcopi approbarunt“ (ib. c. 4 n. 12 p. 326).

5) „Recitatum est aliud, quod in suo libello scripsit: „„Regnum cœlorum etiam in Veteri Testamento promissum““. Ad quod Pelagius: „„Hoc et per scripturas probari possibile est; hæretici autem in injuriam Veteris Testamenti hoc negant. Ego vero, scripturarum auctoritatem secutus, dixi, quoniam in propheta Daniele scriptum est: Et accipient sancti regnum altissimi““ (Dan. 7, 18). Qua ejus accepta responsione, Synodus dixit: „„Neque hoc alienum est a fide ecclesiastica““ (ib. c. 5 n. 13 p. 327).

6) „Post hæc objectum est, quod Pelagius in eodem libro scripserit suo: „„Posse hominem, si velit, esse sine peccato““, et quod scribens ad viduam adulatorie dixerit: „„Inveniat apud te pietas, quæ nunquam invenit, locum; inveniet, ubique peregrina, in te sedem justitia; veritas, quam jam nemo cognoscit, domestica tibi et amica fiat; et lex Dei, quæ ab omnibus prope hominibus contemnitur, a te sola honoretur““. Et iterum ad ipsam: „„O te felicem et beatam, si justitia, quæ in coelo tantum esse credenda est, apud te solam inveniatur in terris!““

Et in alio ad ipsam libro, post orationem Domini et Salvatoris nostri, docens, quemadmodum debeant sancti orare, ait: „„Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit, qui potest dicere: Tu nosti, Domine, quam sanctæ et innocentes et mundæ sunt ab omni malitia et iniquitate et rapina, quas ad te extendo, manus; quemadmodum justa et munda labia et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis"". Ad hoc Pelagius respondens, ait: „„*Posse quidem hominem sine peccato esse et Dei mandata custodire, si velit, diximus; hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit, sed quoniam a peccatis conversus proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconversibilis.* Reliqua vero, qua subjecerunt, neque in libris nostris sunt, neque talia unquam diximus"". Illis auditis, Synodus dixit: „„Quoniam negas, te talia scripsisse, anathematizas illos, qui sic tenent?"" Pelagius respondit: „„Anathematizo quasi stultos, non quasi hæreticos; siquidem non est dogma"". Deinde judicaverunt episcopi, dicentes: „Nunc, quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, *recte respondens, hominem cum adjutorio Dei et gratia posse esse sine peccato*, respondeat et ad alia capitula" (ib. c. 16 n. 16 p. 329 s.).

7) „Hæc — sequuntur objecta Pelagio, quæ in doctrina Cœlestii discipuli ejus referuntur inventa: „„Adam mortalem factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset"". „„Quoniam peccatum Adæ ipsum solum læserit et non genus humanum"". „„Quoniam lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Evangelium"". „„Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato"". „„Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt, in quo Adam fuit ante prævaricationem"". „„Quoniam neque per mortem vel per varicationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat"" — Deinde objecta sunt et alia quædam capitula, commemoratione mei nominis interposita, quæ mihi de Sicilia missa fuerant, cum ibi fratres catholici

hujusmodi quæstionibus turbarentur, quibus per librum ad Hilarium scriptum, qui ea mihi in epistola sua consulens miserat, satis sufficienter, ut mihi videtur, respondi (Ep. 127 ad Hil.). Ista sunt autem: „„Posse hominem sine peccato, si velit, esse"". „„Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam æternam"". „„Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere"". Ad hæc sibi — objecta ita respondit: „„De posse quidem hominem sine peccato esse, dictum est"", inquit, „„superius; de eo autem, quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus et nos, quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et juste, secundum scripturarum sanctarum traditionem. Reliqua vero et secundum ipsorum testimonium a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo; sed tamen ad satisfactionem sanctæ Synodi anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerunt"". Post hanc ejus responsionem Synodus dixit: „„Ad hæc prædicta capitula sufficienter et recte satisfecit præsens Pelagius, anathematizans ea, quæ non erant ejus"" (ib. c. 11 n. 23 s. p. 333 s.).

8) „Objectum est Pelagio, quod diceret, „„ecclesiam hic esse sine macula et ruga"" — ad hoc objectum vigilanti circumspectione respondit, quam sine dubio catholici judices approbaverunt. „„Dictum est"", inquit, „„a nobis, sed ita, quoniam lavacro ab omni macula et ruga purgatur ecclesia, quam velit ita Dominus permanere"". Ad quod Synodus dixit: „„Hoc et nobis placet"" (ib. c. 12 n. 27 s. p. 336).

9) „Deinde objecta sunt de libro Cœlestii —: „„Quoniam plus facimus, quam in lege et Evangelio jussum est"". Ad quod Pelagius respondit: „„Hoc quasi nostrum posuerunt; dictum est vero a nobis secundum Apostolum de virginitate, de qua Paulus dicit: Præceptum Domini non habeo"". Synodus dixit: „„Hoc et ecclesia recipit"" (ib. c. 13 n. 29 p. 337).

10) „Hinc jam objiciuntur Pelagio alia Cœlestii capitula capitalia et sine dubitatione damnanda, quæ nisi anathematizaret, cum his sine dubio damnaretur. In tertio capitulo scripsisse Cœlestium: „„Gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero

arbitrio esse, vel in lege ac doctrina"". Et iterum: „„Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus""; et his verbis intulisse: „„Propterea et ipsa gratia in mea voluntate posita est, sive dignus fuerim, sive indignus. Si enim per gratiam omnia facimus, quando vincimur a peccato, non nos vincimur, sed Dei gratia, quæ voluit nos adjuvare omni modo et non potuit"". Et iterum ait: „„Si gratia Dei est, quando vincimus peccata, ergo ipse est in culpa, quando a peccato vincimur, quia omnino custodire nos aut non potuit, aut noluit"". Ad ista Pelagius respondit: „„Hæc utrum Cœlestii sint, ipsi viderint, qui dicunt, ea Cœlestii esse; ego vero nusquam sic tenui, sed anathematizo, qui sic tenet"". Synodus dixit: „„Recipit te sancta synodus ita verba reproba condemnantem"" (ib. c. 14 n. 30 p. 337 s.).

11) „Cum — de quinto libro Cœlestii huic fuisset objectum, quod „„affirment, unumquemque hominem omnes virtutes posse habere et gratias, et auferant diversitatem gratiarum, quam Apostolus docet"", Pelagius respondit: „„Dictum est a nobis, sed maligne et imperite reprehenderunt. Non enim auferimus gratiarum diversitatem, sed dicimus donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias, sicut Paulo apostolo donavit"". Ad hoc Synodus dixit: „„Consequenter et ecclesiastico sensu et ipse sensisti de dono gratiarum, quæ in sancto Apostolo continentur"" (c. 14 n. 32 p. 339).

12) „In sexto capitulo Cœlestii libri positum objectum est, „„Filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti"". Unde secundum ipsum dictum est, neque apostolum Paulum esse filium Dei, qui dixit: Non quod jam &c. (Phil. 3, 12). In septimo capitulo, „„oblivionem et ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt"" —. In decimo capitulo, non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid, aut non facere"". In duodecimo capitulo, „„victoriam nostram non ex Dei esse adjutorio, sed ex libero arbitrio"", quod inferre dictus est his verbis: „„Nostra est victoria,

quoniam propria voluntate arma suscepimus; sicut e contrario nostrum est, quando vincimur, quoniam armari propria voluntate contempsimus"". Et de apostolo Petro posuit testimonium, „„divinæ nos esse consortes naturæ"" (2 Petr. 1, 4). Et syllogismum facere dicitur: „„Quoniam, si anima non potest esse sine peccato, ergo et Deus subjacet peccato, cujus pars, hoc est anima, peccato obnoxia est"". In tertio decimo capitulo dicit: „„Quoniam poenitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia"". His recitatis Synodus dixit: „„Quid ad hæc, quæ lecta sunt, capitula dicit præsens Pelagius monachus? Hoc enim reprobat sancta Synodus et sancta Dei catholica ecclesia"" &c. (ib. c. 18 s. n. 42 s. p. 346).

Ich gebe nun die syrische Version des Bekenntnisses des Johannes, sowie eine Uebersetzung derselben.

ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܝܘܚܢܢ ܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܫܠܡ.

[illegible]

[illegible]

Auseinandersetzung (Darlegung) des Glaubens des Johannes, Erzbischofs von Jerusalem.

Wir glauben, dass die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und heiliger Geist, Eine ist an Gottheit oder an Wesen, denn wir sehen, dass ein Jeder von ihnen ganz Dasselbe hat; und wir bekennen drei Hypostasen oder Idioteten [11]*), die an Gottheit und an Ewigkeit und an Herrlichkeit und an Kraft und an Unveränderlichkeit Gleichheit besitzen; und wer nicht so denkt, den verdammen wir* [12]*).*

11) Ἰδιοτητας. „Την γαρ ὑποστασιν και το προσωπον και την ἰδιοτητα ταὐτον σημαινειν φαμεν, τοις των ἁγιων πατερων ὁροις ἀκολουθουντες" (Theodoret, Eranistes Dial. I Immutabilis, Opp. T. IV p. 8 ed. Schulze et Nösselt).

Auch hinsichtlich der Menschwerdung des Herrn Jesu Christi, Gottes, oder seiner Fleischwerdung bekennen wir, dass Gott das ewige Wort, der eingeborne Sohn Gottes, wegen der Erlösung des Menschengeschlechts von Maria der heiligen Jungfrau und vom heiligen Geiste, da er geboren ward von einem Weibe, wie der Apostel sagt (Gal. 4, 4), *und da er Fleisch annahm von ihr von der Natur unseres Fleisches*[13]), *in Wahrheit und nicht scheinbar, durch dasselbe in Wahrheit Leiden trug an unserer Statt*[14]), *gleich wie wir, und nicht scheinbar, da er müde ward vom Reisen*[15]), *und, gleich wie auch wir, schlief*[16]), *und, gleich wie auch wir, als er von Pilatus mit Geisseln geschlagen wurde, die Schmerzen der Schläge fühlte*[17]), *und, als er ins Angesicht geschlagen ward, innerliche Schmerzen empfand* (eig. *auf sich nahm)*[18]), *und, als Nägel in seine Füsse und Hände eingeschlagen wurden*[19]), *die Leiden der Schmerzen fühlte; wie Jesaias von ihm sagt: „Er trug unsere Sünden und litt an unserer Statt, und wir glaubten, dass er sei in Schmerzen und in Schlägen und*

[12]) Griechisch etwa: *Την ἁγιαν τριαδα, πατερα και υἱον και ἁγιον πνευμα, μιαν εἰναι κατα την θεοτητα ἠγε κατα την οὐσιαν πιστευομεν· το αὐτο γαρ ἐνι ἑκαστῳ αὐτων εἰναι ὁρωμεν. Και ὁμολογουμεν τρεις ὑποστασεις ἠγε ἰδιοτητας κατα θεοτητα και κατα ἀϊδιοτητα και κατα δοξαν και κατα κρατος και κατα ἀτρεπτοτητα ἰσοτητα κεκτημενας· και τον μη δοκουντα οὑτως ἀναθεματιζομεν.*

[13]) Eigentlich: *„ein Sohn unserer Natur"*; Griech. *ὁμοουσιον τῃ σαρκι ἡμων.* In dem Nestorianum wird das *ὁμοουσιον τῳ πατρι* des Nicänums durch *„ein Sohn der Natur seines Vaters"* ausgedrückt (s. ob. S. 116 f.).

[14]) Griechisch etwa: *Και περι της ἐνανθρωπησεως του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου ἠγε της σαρκωσεως αὐτου ὁμολογουμεν, ὁτι ὁ θεος λογος ἀϊδιος, ὁ μονογενης υἱος του θεου, δια την σωτηριαν του γενους των ἀνθρωπων ἐκ Μαριας της ἁγιας παρθενου και του ἁγιου πνευματος, γεννηθεις ἐκ γυναικος, ὡς φησιν ὁ Ἀποστολος, και σαρκα ἀναλαβων ἐξ αὐτης, ὁμοουσιον τῃ σαρκι ἡμων, τῃ ἀληθειᾳ και οὐ δοκησει, ἀληθως τουτῳ τα ὑπερ ἡμων παθη ἐβαστασε (ἠνεγκε, ὑπεμεινεν).*

[15]) Joh. 4, 6: *ὁ οὐν Ἰησους κεκοπιακως ἐκ της ὁδοιποριας.*

[16]) Matth. 8, 24: *αὐτος δε ἐκαθευδεν*; vgl. Marc. 4, 38.

[17]) Matth. 27, 26: *τον δε Ἰησουν φραγελλωσας παρεδωκεν*; vgl. Marc. 15, 15.

[18]) Geht wohl auf Matth. 26, 67. Marc. 14, 65. Joh. 18, 22. 19, 3 zurück.

[19]) Vgl. Joh. 20, 25.

in Schwachheit; Er aber ward wegen unserer Sünden geschlagen und litt wegen unserer Gottlosigkeit“ (Jes. 53, 4. 5. LXX) *und wiederum: „ein Menschensohn, der in Schlägen ist und Krankheit zu tragen weiss“* (ebdas. V. 3). *Wir stimmen aber auch Paulus bei*[20]), *der dies von ihm sagt: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde“* (Hebr. 4, 15).

Wir bekennen aber, dass er auch eine vernünftige Seele hatte, die in den Leiden, in den Leiden für uns, unseren Seelen glich, und die in Wahrheit die Leiden unserer Seelen trug, das ist aber Betrübniss und Bestürzung und Angst, denn diese Dinge lehrt das Evangelium von ihm, das von ihm erwähnt, dass er gesagt[21]): *„Meine Seele ist betrübt bis an den Tod“* (Matth. 26, 38. Marc. 14, 34) *und: „Jetzt ist meine Seele bestürzt“* (Joh. 12. 27); *und wiederum ist von ihm im Evangelium Marci geschrieben: „Und er fing an in Schrecken zu gerathen und sich zu ängstigen“* (Marc. 14, 33). *Und gleich wie wir bekennen, dass die Schmerzen seines Fleisches in Wahrheit waren und nicht scheinbar; so glauben wir auch, dass die seiner Seele in Wahrheit und nicht scheinbar waren*[22]).

Diejenigen aber, welche von ihm sagen, dass er, als er mit Geisseln geschlagen ward, keinen Schmerz hatte, und dass er, da er gekreuzigt ward, nicht litt, als Nägel in ihn eingeschlagen wurden, verdammen wir als Ketzer[23]).

[20]) Griechisch: *Πειθομεθα δε και τῳ Παυλῳ λεγοντι.*

[21]) Griechisch etwa: *Ὁμολογουμεν δε, ὁτι και ψυχη λογικη ἠν αὐτῳ ἐν τοις παθεσιν ὁμοιαν ταις ψυχαις ἡμων, ἐν τοις ὑπερ ἡμων παθεσι, και ἀληθως ὑπομεινουσαν τα των ψυχων ἡμων παθη, τουτεστι λυπην και ταραχην και ἀδημονιαν· ταυτα γαρ περι αὐτου το εὐαγγελιον διδασκει, μνημονευον περι αὐτου, ὁτι ἐλεγεν.*

[22]) Griechisch etwa: *Και ὡσπερ ὁμολογουμεν, ὁτι τα παθη της σαρκος αὐτου ἐν ἀληθειᾳ γεγονεν και οὐκ ἐν φαντασιᾳ, οὑτως και τα της ψυχης ἐν ἀληθειᾳ και οὐκ ἐν φαντασιᾳ γεγονεναι πιστευομεν.*

[23]) Griechisch etwa: *Τους δε λεγοντας περι αὐτου, ὁτι, πληγεις τῳ φραγελλιῳ, οὐκ ὠδυνηθη και, σταυρωθεις, οὐκ ᾐσθετο, ὁτε οἱ ἡλοι ἐτυπησαν εἰς αὐτον (?), ὡς αἱρετικους ἀναθεματιζομεν.*

Wir bekennen aber, dass er wahrhaftig starb für unsere Sünden, und dass sein Körper begraben wurde, als er ohne Seele war, und dass er am dritten Tage wahrhaftig aus dem Grabe auferstand, und dass er nach der Auferstehung wahrhaftig und nicht scheinbar mit den Aposteln ass und trank, und dass er gen Himmel aufgehoben ward, und dass er am Ende der Welt wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und dass er das ganze Geschlecht der Menschen aus dem Grabe auferwecken wird[24]) *als solche, die dieselbe Natur der Körper besitzen* (die sie in diesem Leben besessen), *die* (Körper), *welche, als sie in ihnen starben, begraben wurden, offenbar jedoch ohne Corruptibilität; gleich wie auch er denselben Körper besass, als er aus dem Grabe auferstand* (den er in den Tagen seines Fleisches hatte), *den* (Körper), *der, als er in ihm starb, begraben wurde*[25]).

Wir bekennen aber, dass er auch, als er die menschliche Natur erschuf, als eine, die aus einer immateriellen Seele und einem irdischen Leibe zusammengesetzt ist, dieselbe als sündlos erschuf — nur war sie nicht unveränderlich —, gleichwie Adam im Paradiese war, ehe er das göttliche Gebot übertrat, was auch Salomo im Koheleth sagt: „Gott hat den Menschen gerade gemacht“ (Koh. 7, 29); *nur dass er denselben, als er ihn mit freiem Willen erschuf, als Einen erschuf, der die Kraft hat die Tugend auszuüben durch Anstrengung und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade*[26]). *Er war aber nicht ein Solcher, der die Sünde nicht auf-*

[24]) Griechisch etwa: *Ὁμολογουμεν δε, ὀτι ἀληϑως ἀπεϑανεν ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων, και ὀτι ἐταφη το σωμα αὐτου, ἀψυχον ὀν, και ὀτι ἀνεστη τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἐκ του ταφου ἀληϑως, και ὀτι μετα της ἀναστασεως αὐτου συνεφαγε και συνεπιε τοις Ἀποστολοις ἀληϑως και οὐ δοκησει, και ὀτι ἀνεληφϑη εἰς οὐρανον, και ὀτι ἐλευσεται ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος κριναι ζωντας και νεκρους, και ὀτι ἀναστησει το παν γενος των ἀνϑρωπων ἐκ του ταφου.*

[25]) Griechisch vielleicht: *την αὐτην φυσιν των σωματων κτησομενους, ταυτα, ἁ, ἀποϑανοντων αὐτων ἐν αὐτοις, ἐταφη, δηλονοτι δε ἀφϑαρτα, ὡς και αὐτος τ) αὐτο σωμα ἐκτησατο, τουτο, ὁ, ἀποϑανοντος αὐτου ἐν αὐτῳ, ἐταφη.*

[26]) Griechisch etwa: *Ὁμολογουμεν δε, ὁτι και, κτισας την φυσιν την ἀνϑρωπινην ἐκ ψυχης ἀΰλου και σωματος χωϊκου συγκειμενην, ἀναμαρτητον*

nimmt, nicht indem ihn die Natur zwingt, sondern indem der Wille nachlässig ist. Wenn aber kein Mensch ohne Sünde gefunden wird, weil die Natur nicht unveränderlich ist noch unafficirbar[27]*, wie oben gesagt worden, so ist darum doch die Sünde nicht der Natur, sondern dem Willen zuzuschreiben*[28]*. Denn es ist unmöglich für den Menschen dem Gedanken insbesondere das abzugewinnen, dass er von der Geburt bis zum Ende ohne Sünde sein sollte (?)*[29]*, indem er* (ja) *veränderlich ist; denn das bezeugt die göttliche Schrift allein unserem Herrn Jesus Christus, indem sie sagt: „Welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden“* (1 Petr. 2, 22)[30]. *Aber das ist möglich, durch Sorgsamkeit und Fleiss und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade die Tugend auszuüben*[31].

Wer nun mit diesen Lehren, die oben angeführt (geschrieben) sind, übereinstimmt, der ist ein Genosse unserer Gemeinschaft; wer aber nur gegen einen von den oben angeführten Punkten ein Wort einwendet, der ist unserer Gemeinschaft fremd[32].

ἐκτισε αὐτην (πλην ὁτι οὐκ ἀτρεπτος ἠν), ὡς Ἀδαμ ἠν ἐν τῳ παραδεισῳ, πριν παρεβη την θειαν ἐντολην, ὁ και Σολομων εἰρηκε ἐν τῳ Ἐκκλησιαστῃ· ὁτι ἐποιησε ὁ θεος τον ἀνθρωπον εὐθυν. Ἀλλα, κτισας αὐτον αὐτεξουσιον, ἐξουσιαν (ἰσχυν) ἐχοντα ἐκτισε αὐτον την ἀρετην ἐπιτελειν σπουδῃ και κοπῳ βοηθειᾳ του θεου και τῃ χαριτι

27) *Ἀπαθης.* Vgl. die Worte Theodorets *τῃ δε ἀφθαρσιᾳ παντως ἀν και ἡ ἀπαθεια συνην· ἀπαθειας δε πολιτευομενης, χωραν οὐκ ἐσχεν ἡ ἁμαρτια* zu Ps. 51, 7, Opp. T. I p. 937 ed. Schulze et Nösselt.

28) Griechisch etwa: *Οὐκ ἠν δε μη ὑποδεχομενος την ἁμαρτιαν, οὐ της φυσεως ἀναγκαζουσης αὐτον, ἀλλα της προαιρεσεως ἀμελουσης* (?). *Εἰ δε οὐχ εὑρισκεται ἀνθρωπος, ὁς οὐχ ἁμαρτησεται* (1 Kgb. 8, 46), *ὁτι ἡ φυσις οὐκ ἀτρεπτος ἐστιν οὐδε ἀπαθης, ὡς ἐμπροσθεν εἰρηται, οὐ τῃ φυσει προσγραπτεον ἐστι (προσγραφειν δει) την ἁμαρτιαν, ἀλλα τῃ προαιρεσει.*

29) Ich vermag den Worten ܢܦܫܐ ܡܢ ܫܘܠܡܐ keinen ganz klaren und sicheren Sinn abzugewinnen. Vielleicht dass zwischen ihnen und den auf sie folgenden Etwas ausgefallen ist oder in ihnen ein Textfehler steckt.

30) *Τουτο γαρ ἡ θεια γραφη μονῳ τῳ κυριῳ ἡμων μαρτυρει, λεγουσα κ. τ. λ.*

31) *Δυνατον δε ἐστι την ἀρετην ἐπιτελειν σπουδῃ και φροντιδι και κοπῳ βοηθειᾳ του θεου και τῃ χαριτι.*

32) *Ὁστις οὐν συμφωνει ταις ἐμπροσθεν γεγραμμεναις διδαχαις κοινωνος*

Was den Inhalt und Gang des vorstehenden Bekenntnisses anbetrifft, so spricht sich Johannes zuerst ganz kurz und wie einleitend über die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und heiligen Geist aus. Die heilige Trias sei eine in Beziehung auf Gottheit oder Wesen, indem an jeder der drei Personen Dasselbe wahrzunehmen sei. Die drei Personen oder Eigenthümlichkeiten seien in jeder Beziehung einander gleich. Wer anders denke, den belegt er mit dem Anathem. — Dieser Theil des Bekenntnisses behandelt dasselbe, was im Taufbekenntnisse in den drei ersten Gliedern der drei Artikel ausgesprochen wird, accentuirt die Wesensgleichheit an den drei persönlich und durch Eigenthümlichkeit unterschiedenen Hypostasen und hat also insbesondere den Arianismus, Eunomianismus, Semiarianismus und Pneumatomachismus oder Macedonianismus zu seiner Antithese.

Von der heiligen Dreieinigkeit geht der jerusalemische Bischof dann zu der Mensch- oder Fleischwerdung des Sohnes (des Herrn Jesu Christi, Gottes, Gottes des ewigen Wortes, des eingebornen Sohnes Gottes) über. — Was er über diesen Gegenstand, in den er näher eingeht, aussagt und ausführt, zerfällt in zwei Theile, deren ersterer sich mit dem Körper oder dem Fleische Christi beschäftigt, während der andere von der Seele desselben handelt. — In jenem wird ausgeführt, dass Christus, indem er wegen des Heiles des Menschengeschlechts von dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria, einem Weibe, geboren ward, und von ihr in Wahrheit und nicht scheinbar mit unserem Fleische wesensgleiches Fleisch annahm, wahrhaft und nicht bloss scheinbar unsere Leiden getragen habe. Er sei vom Reisen ermüdet worden und habe, wie wir, geschlafen und, gegeisselt von Pilatus, geschlagen und ans Kreuz genagelt, Schmerzen empfunden, was auch die Schrift bezeuge. — In dem zweiten Theile wird ausgesprochen, dass Christus auch eine vernünftige, unseren Seelen gleichende Seele gehabt und darum auch die Leiden der menschlichen Seele (Betrübniss u. s. w.) wahrhaft und nicht bloss scheinbar gelitten habe, was die Schrift gleichfalls bezeuge. — An beide Theile schliesst sich dann noch ein

ἐστιν ἡμων, ὁστις δε ἀντιλεγει και ἑνι των ἐμπροσθεν γεγραμμενων ἀλλοτριος ἐστι της κοινωνιας ἡμων.

Anathematismus, gegen die gerichtet, welche behaupten, Christus habe die Schmerzen der Leiden nicht gefühlt. — Was Johannes in dieser Partie seines Bekenntnisses, die dem zweiten Gliede und einem Theile des dritten Gliedes des zweiten Artikels des Taufbekenntnisses entspricht, accentuirt, ist, dass Christus eine wahre menschliche Natur, einen wahren menschlichen Leib oder wahres menschliches Fleisch und eine wahre menschliche Seele besessen und darum Beides, wahrhafte körperliche Leiden oder wahrhafte Leiden am Fleisch und wahrhafte Seelenleiden für uns gelitten; oder kürzer, er accentuirt die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nach Leib und Seele und die Wahrheit seiner Leiden für uns. Dabei tritt die Wahrheit der Leiden etwas stärker hervor als die Wahrheit der menschlichen Natur. Diese wird mehr nur als Voraussetzung und Grundlage für jene geltend gemacht. — Die Irrlehren, die er in derselben vor Augen hat, sind der gnostisch-manichäische Doketismus und zum Theil (in dem zweiten Theile, insbesondere in dessen Anfangsworten) der Apollinarismus.

Auf diese Partie folgt eine dritte, in der Johannes den Rest des dritten Gliedes des zweiten Artikels (Christi Tod und Begräbniss) und die übrigen Glieder dieses Artikels (mit Ausnahme des vom Sitzen Christi zur Rechten des Vaters) kurz berührt, indem er bei dem Tode, dem Begräbniss und der Auferstehung Christi ihre Wahrheit in verschiedener Weise hervorhebt (er starb wahrhaft, sein entseelter Leichnam ward begraben, er stand wahrhaft auf aus dem Grabe und ass und trank wahrhaft mit seinen Jüngern nach der Auferstehung), um dann noch in einigen Worten von der Todtenauferstehung und der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes zu reden, wodurch auch das vorletzte Glied des dritten Artikels berührt wird. — Die Todtenauferstehung, die in dieser Partie vor dem Uebrigen hervortritt, schliesst er an die Wiederkunft Christi zum Gericht an, und führt er (nach Joh. 5, 21 ff.) auf Christum selber zurück, und von dem Auferstehungsleibe spricht er mit Nachdruck aus, dass wir in denselben Leibern auferstehen sollen, die begraben wurden, als wir in ihnen gestorben waren, wie auch Christus in demselben Leibe auferstand, der begraben ward, als er in ihm gestorben war, oder, mit einem Worte, er accentuirt die Identität des Auferstehungsleibes mit dem begra-

benen Leibe und somit dessen wirkliche Leiblichkeit. — Wie die Hervorhebung der Wahrheit des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung noch gegen den gnostisch-manichäischen Irrthum gerichtet ist, so ist die Hervorhebung der Identität des Leibes, in dem wir auferstehen sollen, und Christus auferstand, mit dem, in dem wir sterben und begraben werden, und Christus starb und begraben ward, augenscheinlich gegen den Origenismus gerichtet, oder soll sie vielmehr die Beschuldigung oder den Verdacht des Origenismus von Johannes abwehren. — Hier finden wir übrigens kein besonderes Anathema.

Das Bekenntniss schliesst mit einer anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Partie. — In dieser spricht Johannes aus, dass Gott den aus einer immateriellen Seele und einem irdischen Leibe bestehenden Menschen zwar sündlos geschaffen — wie Adam im Paradiese gewesen, ehe er das göttliche Gebot übertreten, und was auch Salomo im Koheleth sage —, aber nicht unveränderlich (so dass er nicht fallen konnte). Jedoch habe er bei der Schöpfung freien Willen bekommen, so dass er Kraft habe mit Gottes Beistand und mittelst der Gnade durch Anstrengung und Mühe die Tugend auszuüben. Er war aber (nach seiner Schöpfung) nicht unempfänglich für die Sünde, zu der ihn doch nicht die Natur zwinge, sondern die durch Nachlässigkeit des Willens entstehe. Wenn aber kein Mensch ohne Sünde gefunden werde, weil die Natur nicht unveränderlich und unafficirbar sei, so müsse man darum doch nicht etwa die Sünde der Natur zuschreiben, sondern dem Willen, denn es sei (eben wegen der Veränderlichkeit und Afficirbarkeit der menschlichen Natur) undenkbar, dass er, insbesondere das ganze Leben hindurch, ohne Sünde sein sollte (?); sündlos sei nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift allein der Herr Christus gewesen.

Diese vierte Partie, deren Inhalt ausserhalb des Taufsymbolums liegt, hat auf dem Gebiete der uns erhaltenen orientalischen Synodal- und Privatsymbole und Relationen der „regula fidei“ nicht ihres Gleichen, indem mit ihr nur etwa einige Aeusserungen in der Relation der Glaubensregel in Origenes's Schrift „De principiis“ Lib. I Præf. c. 5 und in Cyrillus von Jerusalems, des Vorgängers des Johannes, vierter Katechese, der Katechese „De decem dogmatibus“, die als eine

Explication der Glaubensregel zu betrachten ist, verglichen werden kann, ich meine die Aeusserungen: „Est et illud definitum in ecclesiastica prædicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esseque quoque ei certamen adversus diabolum et angelos ejus contrariasque virtutes, ex eo, quod illi peccatis eum onerare contendant, nos vero, si recte consulteque vivamus, ab hujusmodi onere nos exuere conamur. Unde et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, impugnare nos fortasse possunt aliquæ virtutes ad peccatum et aliæ juvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quæ extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quæ in nostra sunt posita potestate" (Orig.) und *Διπλους ἀνθρωπος καθεστηκας, ἐκ ψυχης δε και σωματος συγκειμενος —. Και γινωσκε, ὁτι ψυχην ἐχεις αὐτεξουσιον — ἐξουσιαν ἐχον ποιειν, ἁ βουλεται. Οὐ γαρ κατα γενεσιν ἁμαρτανεις, οὐτε κατα τυχην πορνευεις, οὐτε, καθως ληρουσι τινες, αἱ των ἀστρων πλοκαι ταις ἀσελγειαις σε προσεχειν ἀναγκαζουσι —. Μανθανε δε και τουτο, ὁτι, πριν παραγενηται εἰς τονδε τον κοσμον ἡ ψυχη οὐδεν ἡμαρτεν· ἀλλ' ἐλθοντες ἀναμαρτητοι, νυν ἐκ προαιρεσεως ἁμαρτανομεν. Μη μοι κακως τινος ἀκουσῃς ἐξηγουμενου το· Εἰ δε ὁ οὐ θελω, τουτο ποιω* (Rom. 7, 16)· *ἀλλα μεμνησο του λεγοντος. Ἐαν θελητε κ. τ. λ.* (Jes. 1, 19. 20). — *Αὐτεξουσιος ἐστιν ἡ ψυχη· — ὁ διαβολος — το — ἀναγκασαι παρα προαιρεσιν οὐκ ἐχει την ἐξουσιαν. — Εἰ γαρ κατ' ἀναγκην ἐπορνευες — εἰ κατα φυσιν, ἀλλ' οὐ κατα προαιρεσιν ἐδικαιοπραγες κ. τ. λ.* (Cyrills Katech. IV, Abschnitt „De anima" c. 18—21)[33]). Vgl. auch noch die Worte *Ψυχην ἀσωματον ἐν*

[33]) Aehnliche Aussprüche finden sich auch hin und wieder in anderen Katechesen Cyrills (*κακον αὐτεξουσιον, βλαστημα προαιρεσεως· και ὁτι γε αὐτο προαιρετως ἁμαρτανομεν, λεγει που σαφως ὁ προφητης· Ἐγω δε ἐφυτευσα κ. τ. λ.* [Jer. 2, 21]· *ἡ φυτεια καλη, ὁ καρπος κακος· ἐκ προαιρεσεως το κακον —. Ἐποιησεν*

ἡμιν και ἀθανατον ὁμολογουμεν, οὐ φθαρτην, ὡς τα σωματα, ἀλλα ἀθανατον ὡς λογικην και αὐτεξουσιον in der Ἐξηγησις ἀποστολικου κηρυγματος in Constitt. apost. VI, 14. Dagegen enden drei occidentalische Bekenntnisse, nämlich das an Innocentius I gerichtete, dem Zosimus 417 übergebene des Pelagius (Aug. Opp. T. X P. 2 p. 1716—18 ed. Migne u. a. and. OO.), das ebenfalls dem Zosimus 417 übergebene des Cälestius (a. a. O. p. 1718 s. u. a. and. OO.) und ein von seinem ersten Herausgeber, Garnier, dem Julianus von Eclanum zugeschriebenes pelagianisches (Mar. Mercatoris Opp. p. 509—14 ed. Migne u. a. and. OO.) in ganz ähnlicher Weise mit einer anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Partie[34]), in die jedoch Pelagius auch Anderes einmischt.

γαρ ὁ θεος τον ἀνθρωπον εὐθυν, κατα τον Ἐκκλησιαστην κ.τ.λ. το κτισθεν ἐξ οἰκειας προαιρεσεως εἰς πονηριαν ἐτραπη [Kat. II „De pœnitentia“ c. 1], — ὁπου βλεπε — ὁ θεος — την ἀγαθην συνειδησιν, ἐκει την σωτηριωδη διδουσι σφραγιδα [Kat. I, c. 3], — περιερχεται γαρ, ζητων τους ἀξιους, και ζητων τινι χαρισηται τας δωρεας — εἰ γαρ τις ἀβλεπτων μη καταξιουται της χαριτος, μη μεμφεσθω τῳ πνευματι, ἀλλα τῃ ἑαυτου ἀπιστιᾳ [Kat. XVI c. 19 und 22], sowie bei den übrigen griechischen Vätern (s. Hagenbach, Dogmengesch. S. 242 f. und Kurz, Kirchengesch. I, 2 S. 194 ff.).

34) „Unam esse vitam sanctorum omnium, sed præmia pro labore diversa: e contrario pro modo delictorum peccatorum quoque esse supplicia. Baptisma unum tenemus, quod iisdem sacramenti verbis in infantibus, quibus etiam in majoribus asserimus, esse celebrandum. Hominem, si post baptismum lapsus fuerit, per pœnitentiam credimus posse salvari. — Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos, qui animas quasi partem divinæ dicunt esse substantiæ. Eorum quoque condemnamus errorem, qui eas ante peccasse vel in cœlis conversatas fuisse dicunt, quam in corpora mitterentur. Exsecramur etiam eorum blasphemiam, qui dicunt, impossibile aliquid homini a Deo præceptum esse, et mandata Dei non a singulis, sed omnibus in commune posse servari. — Joviniani quoque damnamus hæresin, qui dicit, nullam in futuro meritorum esse distantiam nosque eas ibi habituros esse virtutes, quas hic habere neglexerimus. Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos semper Dei indigere auxilio, et tam illos errare, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatum vitare non posse, quam illos, qui cum Joviniano asserunt, hominem non posse peccare; uterque enim tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus, hominem et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii“ (Pelag.). „Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiæ et

Noch ist zu bemerken, dass die dritte Partie sich enger an die zweite anschliesst als diese an die erste und als insbesondere die vierte an die dritte. Das ganze Bekenntniss zerfällt zunächst in zwei Theile, einen der Hauptsache nach trinitarisch-enanthropesiologischen, der dem Taufbekenntniss, dessen zwei ersten Artikeln, sammt dem Gliede von der Auferstehung im dritten entspricht, und einen anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen, der einen ausserhalb des Taufbekenntnisses liegenden Gegenstand behandelt. Der letzere giebt als so gut wie einzig in seiner Art auf dem Gebiete der orientalischen Symbole dem Bekenntniss seine eigenthümliche Physiognomie und bildet deshalb und, weil es an letzter Stelle stehet, augenscheinlich den Ziel- und Schwerpunkt desselben,

secundum evangelii sententiam, confitemur, quia Dominus statuit, regnum cœlorum non nisi baptizatis posse conferri: quod quia vires naturæ non habent, conferri necesse est per gratiæ libertatem. In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur: quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturæ delictum, sed voluntatis esse demonstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc præmunire necessarium est, ne per mysterii occasionem, ad creatoris injuriam, malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam" (Cælest.). „Unam vitam sanctorum omnium fore, sed præmia pro labore diversa et e contrario, pro modo delictorum, peccantium quoque esse supplicia. Baptisma secundum exemplum ecclesiæ et præceptum Dei unum fatemur, quod omnibus simul ætatibus veraciter et tradimus et tenemus, et veniam peccatorum ac regnum cœlorum dicimus invenire neminem posse, nisi qui baptismum fuerit consequutus. Eum, qui post baptismum peccaverit, per pœnitentiam credimus posse salvari" (das von Garnier dem Julian von Eclanum zugeschriebene pelagianische Bekenntniss). — In diesem Bekenntniss und dem des Pelagius geht der Schlusspartie ganz ebenso, wie in dem Bekenntniss des Johannes, eine Stelle voran, in der die Identität des Auferstehungsleibes mit dem begrabenen bekannt wird („Resurrectionem etiam carnis confitemur et credimus, ut dicamus, nos in eadem, in qua nunc sumus, veritate membrorum esse reparandos, qualesque semel post resurrectionem fuerimus effecti, in perpetuum permansuros", — „Cujus virtute et exemplo omnem humanam carnem in eadem membrorum veritate, qua a Deo facta est, credimus suscitandam, ut et peccatores poenas et justi gloriam consequantur"), wie denn die beiden genannten Bekenntnisse überhaupt in ihrem Gange im Ganzen mit dem des jerusalemischen Bischofs übereinstimmen, so dass also dieses mit ihnen in eine Classe gehört. — Vgl. übrigens mit seiner Schlusspartie auch noch die Bestimmungen des Concils zu Arelate im Jahre 472, und die Capitula des „Concilii Arausicani II" im Jahre 529.

den Punkt auf den alles Vorangehende, so zu sagen, lossteuert und dem es nur mehr dient und untergeordnet ist. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den drei angeführten pelagianischen Bekenntnissen.

Das ganze Bekenntniss schliesst, so zu sagen, mit einem Generalanathematismus oder vielmehr einer Generalexcommunication der in irgend einem von den angeführten Punkten anders Glaubenden und Lehrenden, wodurch auch die dritte (zum Theil antiorigenistische) und die vierte Partie einen Anathematismus erhalten.

Die Ueberschrift des Bekenntnisses giebt einen Johannes, Erzbischof von Jerusalem, als dessen Verfasser an, mit diesem Johannes, wie schon daraus erhellt, dass Bekenntniss und Ueberschrift in einer der zweiten Hälften des fünften Jahrhunderts angehörigen Schrift angetroffen werden, den aus den origenistischen und pelagianischen Streitigkeiten bekannten jerusalemischen Bischof dieses Namens meinend [35]).

Die Richtigkeit ihrer Angabe oder die Abfassung des Bekenntnisses von Seiten des bekannten Johannes von Jerusalem kann nicht dem geringsten Zweifel unterworfen sein.

Für dieselbe spricht zuvörderst als äusserer Grund, dass die Schrift in der das Bekenntniss dem Johannes von Jerusalem zugeschrieben wird, in die zweite Hälfte desselben Jahrhunderts fällt, in dessen Anfang Johannes gelebt hat [36]), und von einem Manne herrührt,

[35]) Er wird gewöhnlich als Johannes der Erste von Jerusalem bezeichnet. Lequien, Oriens Christianus T. III p. 161, nennt ihn indessen Johannes II, weil der siebente Bischof von Jerusalem aus der Beschneidung Johannes geheissen. Der zweite oder dritte jerusalemische Johannes lebte im Anfang des sechsten Jahrhunderts (s. Lequien, a. a. O. p. 185 ss.). Die Ueberschrift bezeichnet den Johannes als Erzbischof (*Haupt der Bischöfe*), indem die jerusalemischen Bischöfe zur Zeit des Timotheus Aelurus schon die Patriarchalwürde (diese ist mit dem Titel Erzbischof gemeint; vgl. den Titel über das athanasianische Bekenntniss ob. S. 157) erlangt hatten. Eigentlich war Johannes nur Bischof gewesen und hatte unter dem cäsareensischen Metropoliten gestanden. S. Wiltsch, Handb. der kirchl. Geogr. und Statistik B. I S. 208—8,

[36]) Da Johannes, wie wir weiter unten sehen werden, das Bekenntniss erst in Jahre 415 oder im Anfange des Jahres 416 verfasst haben kann, so ist das Buch des Timotheus Aelurus gegen das Concil zu Chalcedon möglicherweise schon 36—37 Jahre nach der Entstehung desselben geschrieben. Jedenfalls liegt zwischen beiden höch-

der in der Nähe Palästinas und Jerusalems lebte, zwischen dessen Diöces und der jerusalemisch-palästinensischen durch diese Nähe stets eine lebhafte Verbindung Statt fand, und der eine Stellung einnahm, die ihn in den Stand setzte wissen zu können, dass das von ihm mitgetheilte Bekenntniss dem Johannes von Jerusalem angehöre [37]).

stens ein Zeitraum von 62 Jahren, indem Timotheus Aelurus nach Euagr. hist. eccles. III, 11, und Liberat. „Breviarium caussæ Nestoriann. et Eutychiann.“ im Jahre 477 (als ein sehr alter Mann) gestorben ist. Doch ist er nach Gennadius's „De scriptoribus ecclesiasticis“ c. 72 allerdings höchst unwahrscheinlicher Nachricht („Vivere adhuc in exilio jam hæresiarcha dicitur et habetur“) noch um 495 (um welche Zeit Gennadius schrieb) am Leben gewesen, während die Kopten 479 als sein Todesjahr annehmen (Lequien a. a. O. p. 416). Leontius von Byzanz gedenkt seines Buches gegen das chalcedonensische Concil mit dem Worten: *Τιμοθεου γραψαντος κατα της συνοδου και παραγαγοντος χρησιν ἀπο Ἐρεχθιου, Κυρος ὁ οἰκειος πρεσβυτερος ἐγραφε προς αὐτον, ὁτι ἠθελον σε διορθωσασθαι τουτο, ὁ γαρ Ἐρεχθιος οὐδεποτε ἠκουσθη εἰς πατερας* („De sectis“, Act. VIII c. 5 fin.). Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, dass Timotheus seine Schrift gegen das Concil zu Chalcedon innerhalb der Jahre geschrieben hat, in denen er zum ersten Male Patriarch von Alexandrien war, d. h. zwischen 456—60 (was auch an und für sich wahrscheinlich ist), also etwa vierzig Jahre nach der Abfassung des Bekenntnisses des Johannes. — Die Schrift des Timotheus gegen das Concil zu Chalcedon hat wohl auch Photius vor Augen, wenn er Cod. 225 sagt, die Schrift des Eulogius von Alexandrien, die er gelesen habe und besprechen wolle, sei eine Vertheidigung Leos des Grossen und gegen die Ankläger seines Tomus (des berühmten Briefes), Timotheus und Severus, gerichtet, *και γαρ ἡ αἱρεσις ἑκατερον κατα της συνοδου και του Τομου μεγαλαυχει ἀγωνισασθαι* (Phot. Bibl. p. 759 ed. Hœschel). Doch kann Photius auch den „libellus valde suasorius“ des Timotheus an Kaiser Leo I meinen, dessen Gennadius a. a. O. gedenkt, und der nach seiner Angabe von ihm ins Lateinische übersetzt worden war. Ob nicht gar vielleicht beide Schriften eine und dieselbe sind? Darüber kann nur eine nähere Einsicht in die der Herausgabe würdige Handschrift des British Museum Aufschluss geben.

[37]) Was hat den Timotheus Aelurus bewogen sich auf das Bekenntniss des Johannes zu berufen und es mit in seine Schrift aufzunehmen? Da es nicht wie die Schrift des Athanasius *περι της σαρκωσεως του Θεου λογου* ein (scheinbares) Zeugniss für den Monophysitimus enthält (denn die Anfangsworte der zweiten Partie desselben über die Menschwerdung des Sohnes sind doch zu allgemein um ohne allzugrosse Einlegung als ein solches aufgefasst werden zu können), und da Leontius „de sectis“ Act. V c. 1 ausdrücklich sagt, Timotheus habe beide, die chalcedonensische Synode und den Eutyches anathematisirt, den Letzteren, *ἐπειδη μη*

Zu diesem äusseren Grunde kommt aber sodann noch eine Reihe innerer, dem Inhalte, der Beschaffenheit und dem Wortlaute des Bekenntnisses entnommener.

Das Bekenntniss kann wegen seiner trinitarischen Partie nicht wohl vor dem Episkopat des Johannes (386—417) verfasst sein, indem dieselbe durch ihre summarische Kürze die trinitarischen Kämpfe des vierten Jahrhunderts als wesentlich schon beendigt voraussetzt; und Aehnliches gilt von den auf den Apollinarismus sich beziehenden Stellen. Andererseits erlaubt der Mangel jeder Beziehung auf die mit dem Jahre 428—30 beginnenden christologischen Streitigkeiten [38]) uns nicht, anzunehmen, dass es nach dieser Zeit verfasst worden. Wir werden also im Betreff seiner Abfassung auf die beiden letzten Jahrzehnte des vierten und die zwei bis drei ersten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts hingewiesen.

Man könnte einwenden, der Nachdruck, mit dem in der grossen enanthropesiologischen Partie des Bekenntnisses dem Doketismus widersprochen werde (er erhält selbst eine eigenen Anathematismus), führe auf ältere Zeiten. Allein zu des Johannes Zeit war der gnostische Doketismus noch nicht ausgestorben, stand der erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts aufgetretene und auch über Palästina und seine Nachbarländer, Syrien und Aegypten, verbreitete doketische Manichäismus noch in seiner Blüthe (man erinnere sich daran, wie scharf ihn Augustin in dieser Zeit bekämpft), und machten sich auch in dem erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstandenen Apollinarismus und in mit ihm verwandten Erscheinungen doketische Elemente geltend (s. z. B. den Brief des Athanasius an Epiktet von Corinth und das Panarion des Epi-

ἐλεγεν ὁμοουσιον ἡμιν το σωμα του Χριστου, so liegt es nahe anzunehmen, dass das Bekenntniss des Johannes seiner ausdrücklichen Erklärung, das von Maria angenommene Fleisch des Herrn sei mit dem unsrigen von gleichem Wesen (s. ob. S. 187), seine Aufnahme in die Schrift des Timotheus zu verdanken gehabt habe. Auch hier kann jedoch nur eine nähere Einsicht in das Manuskript des British Museum Gewissheit bringen.

[38]) Die Worte des Johannes *και σαρκα ἀναλαβων ἐξ αὐτης (της Μαριας)* und *ὁμοουσιον τῃ σαρκι ἡμων* sind nicht antieutychianisch, sondern widersprechen nur apollinaristischen und verwandten Ansichten von der Menschheit Christi (s. ob. S. 8 f.), die in dem Eutychianismus nur wieder auflebten.

phanius Häresie 77, und vgl. das ob. S. 8 f. Bemerkte), Grund genug zu starker antidoketischer Betonung der wahren Menschheit und des wahren menschlichen (körperlichen und seelischen) Leidens Christi in dieser Zeit. Uebrigens muss noch bemerkt werden, dass sich Johannes auch in seinem apologetischen Schreiben an Theophilus von Alexandrien gegen die Gnostiker, Manichäer und Apollinaristen und speciell gegen deren Doketismus ausgesprochen hat (s. Fragm. 22—24 ob. S. 170, sowie auch Fragm. 13 S. 168, und ferner das ob. S. 175 f. Bemerkte).

Entscheidend spricht für die Richtigkeit der Ueberschrift der Umstand, dass das Bekenntniss mit einer anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Partie schliesst, und dass diese Partie, wie schon oben gesagt, ihm seine eigenthümliche Physiognomie giebt und seinen Ziel- und Schwerpunkt bildet.

Die anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Streitfragen, die von 411 an bis 529 den Occident bewegten, traten nämlich nur einmal auf eine ganz kurze Zeit, einen Moment, an den Orient heran: damals, als Pelagius, von Afrika, wohin er sich mit Cälestius begeben hatte, nach Palästina übergesiedelt (411), hier nicht allein von dem Abendländer Hieronymus angegriffen ward (in der „Epistola ad Ctesiphontem“ und in den „Dialogorum adversus Pelagianos Libb. III“, beide 415 verfasst), sondern auch von dem spanischen Presbyter Orosius der Häresie angeklagt, vor einem Convent der jerusalemischen Priesterschaft, und von den beiden vertriebenen gallischen Bischöfen Heros von Arelate und Lazarus von Aquä ebenfalls ketzerischer Lehren angeklagt, vor einer zu Diospolis gehaltenen Synode der palästinensischen Bischöfe sich zu verantworten hatte (415). Nun war aber Johannes von Jerusalem zuvörderst Vorsitzender auf dem jerusalemischen Convent und, wenn auch nicht Präses der Diospolitanischen Synode (dies war Eulogius von Cäsarea als der palästinensische Metropolit), so doch das dem Range nach zweite Mitglied derselben, und, weil er schon vorher mit der Sache des Pelagius zuthun gehabt hatte, eigentlich die wichtigste Person auf ihr und wohl ihre Seele, wie denn er es ist, den Augustin um die Akten der Synode bittet (s. ob. S. 162 und S. 164), und war er ferner wegen seiner freundlichen Stellung zu Pelagius's Person gewissermaassen in dessen Sache implicirt und dem Verdachte ausgesetzt

seine Lehren zu theilen oder doch zu ihnen zu neigen[39]). Wie natürlich da, dass er sich dazu aufgefordert fühlte, seinen Glauben in anthropologisch-hamartologisch-soteriologischer Hinsicht in einem Bekenntniss auszusprechen! und wie völlig mit den historischen Verhältnissen übereinstimmend da, dass ein Bekenntniss, dessen Hauptpartie, die Partie, um derentwillen es offenbar aufgesetzt ist, anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Inhalt hat, gerade ihm zugeschrieben wird! das einzige orientalische Bekenntniss, das eine solche Partie enthält, gerade dem Orientalen, der mit den anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Kämpfen des Occidents noch am Meisten in Berührung kam!

Dass sich Johannes nicht, wie man erwarten sollte, damit begnügt hat, seine anthropologisch-hamartologisch-soteriologischen Ansichten zu bekennen, sondern dem Bekenntniss derselben ein die Trinität, die Menschwerdung und die Auferstehung betreffendes Bekenntniss vorangeschickt hat, und zwar ein Bekenntniss über diese Gegenstände, das den grössten Theil seines Symbols einnimmt, dies darf uns nicht befremden. Es hat seinen Grund darin, dass man, wenn es galt, seinen Glauben hinsichtlich eines einzelnen Punktes zu bekennen, überhaupt nicht gern bei diesem einen Punkte stehen blieb, sondern lieber gleich, an der Hand des Taufsymbolums, seinen ganzen Glauben und vornehmlich seinen Glauben hinsichtlich derjenigen Lehrpunkte bekannte, welche die Zeit und insbesondere die nächste Umgebung bewegten, ein Bekenntniss, das dann der Natur der Sache nach leicht einen grösseren Raum einnehmen konnte als das Bekenntniss des einzelnen Punktes, um dessentwillen man überhaupt sein Symbolum aufsetzte. Besonders war dies dann der Fall, wenn der Punkt, dem das specielle Bekenntniss galt, ausserhalb

[39]) Einen solchen Verdacht deuten wohl die Stellen an: „Cui (dem Johannes) a nobis (Orosius und den andern auf dem Convent zu Jerusalem anwesenden Occidentalen) dictum est: „„Si Augustini personam sumis, Augustini sententiam sequere““ (Orosius, a. a. O. c. 4); — „At ille (Johannes) — dicebat: „„Quia ad Abraham dictum esset a Domino: Ambula coram me et esto sine macula et Zachariam et Elisabeth pronunciatos esse justos ambos, ante Dominum incedentes in omnibus justificationibus Domini sine querela““; quod quidem ab Origene dictum ab eo proferri pluribus notum erat“ (ebds. c. 5); — „Joannes episcopus novissimam sententiam protulit — ut hæreticus Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret, et ut nostri ab insultatione convicti Joannis confusique temperarent“ (ebds. c. 6).

des Taufsymbolums oder des Glaubens an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist lag. Einen Beweis für das Gesagte liefern die mit dem Bekenntniss des Johannes analogen drei pelagianischen Bekenntnisse, von denen oben die Rede gewesen ist; wobei allerdings bemerkt werden muss, dass deren Verfasser sich durch den ihren anthropologisch-soteriologischen Sätzen vorangeschickten Theil ihrer Bekenntnisse als überhaupt gut orthodox documentiren wollten, was aber auch wohl von Johannes gilt, insbesondere da, wo er die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gestorbenen und begrabenen Leibe betont, denn hier will er wahrscheinlich nebenbei auch andeuten, dass er die ihm schuldgegebene Irrlehre des Origenes betreffend den Auferstehungsleib nicht hege. — Uebrigens hat der jerusalemische Bischof auch in seinem apologetischen Schreiben an Theophilus sich nicht damit begnügt ein Bekenntniss in Beziehung auf die Punkte auszusprechen, in denen Origenes, dessen Irrthümer er zu theilen angeklagt war, von der Kirchenlehre abwich, sondern auch über andere Punkte sich ausgesprochen, oder, zum Erweise, dass er überhaupt gut katholisch lehre, sein Glaubensbekenntniss im Allgemeinen abgelegt (s. ob. Fragm. 21—28 S. 169—72, sowie das S. 174—77 Bemerkte). Indem er sich dabei nicht auf alle (8) von Epiphanius in seinem Briefe an ihn aufgeführte Irrlehren des Origenes einliess und diejenigen, auf die er einging, theils nicht direkt und speciell, theils nicht bestimmt und klar genug, theils endlich nicht mit der gehörigen Schärfe und Energie verwarf, konnte ihm Hieronymus sogar den Vorwurf machen, er spreche sich gegen Häresien aus, um die es sich gar nicht handle, und deren ihn Niemand beschuldigt habe, während er sich auf die ihm gemachte Beschuldigung origenistischer Irrlehren sehr ungenügend und unzutreffend und sehr lau und zweideutig verantworte [40]).

[40]) „Quid mihi longo sermone et laciniosis periodis, Arianum te non esse demonstras? Aut nega, hoc dixisse eum, qui arguitur (Origenes, dass der Sohn den Vater und der heilige Geist den Sohn nicht sehe), aut si locutus est talia, damna, quia dixerit“. — „Tu mihi, ut crimen extenues, et, dissimulato nomine criminosi, quasi secura sint omnia, et nullis in blasphemiis arguatur, otiosam fidem artifici sermone contexis“ (Contr. Joann. Hieros. c. 8). „Objicitur tibi, quod magister tuus, quem catholicum vocas, quem defendis obnixe, dixerit: „„Filius non videt Patrem, et Filium non videt Spiritus sanctus““; et tu mihi dicis: „„Invisibilis Pater, invisibilis

Endlich lässt sich dafür, dass Johannes von Jerusalem der Urheber des in Rede stehenden Bekenntnisses ist, und mithin für die Richtigkeit der Ueberschrift dieses Bekenntnisses auch noch die augenscheinliche und auffallende Verwandtschaft anführen, die zwischen dem Schluss der dritten Partie desselben oder der Stelle in ihm, die von dem Auferstehungsleibe spricht, und der von demselben Gegenstande handelnden Stelle in dem Briefe des jerusalemischen Bischofs an Theophilus Statt findet. Jene Stelle lautet nämlich: „*und dass er das ganze Geschlecht der Menschen aus dem Grabe auferwecken wird als solche die dieselbe Natur der Körper besitzen* (die sie in diesem Leben besessen), *die* (Körper) *welche, als sie ihnen starben, begraben wurden, offenbar jedoch ohne Corruptibilität, gleichwie auch er denselben Körper besass, als er aus dem Grabe auferstand* (den er in den Tagen seines Fleisches besessen), *den* (Körper) *welcher, als er in ihm starb, begraben ward*“; an der vom Auferstehungs-

Filius, invisibilis Spiritus sanctus““. — „Quæritur, an Patrem videat Filius, et tu dicis: „„Invisibilis Pater est““. Deliberatur, an Filium videat Spiritus sanctus, et tu respondes: „„Invisibilis est Filius““. Versatur in causa, an se invicem Trinitas videat —, et tu dicis: „„Invisibilis Trinitas est““. In laudes cæteras evagaris, peroras in his, quæ nullus inquirit. Auditorem aliorsum trahis, ut, quod quærimus, non loquaris. — Donamus tibi, ut non sis Arianus —. Concedimus, ut in expositione primi capituli adversum te nulla suspicio sit, ut totum pure, totum simpliciter sis locutus —. Num papa Epiphanius accusavit te, quod Arianus esses? Num Eunomii ἀθέου aut Aerii tibi impegit hæresim? Hoc per totam Epistolam quæritur, quod Origenis dogmatum sequaris errores —. Cur aliud interrogatus, respondes aliud —“ (ib. c. 9). „Credis, quod cunctas visibiles et invisibiles creaturas unus Deus fecerit; hoc et Arius confiteretur, qui dicit, cuncta creata per Filium. Si de Marcionis arguereris hæresi, quæ alterum bonum, alterum justum Deum inferens, illum invisibilium, hunc visibilium asserit creatorem, recte mihi de ejusmodi satisfeceris quæstione. Credis, quod universitatis Trinitas sit creatrix. Istud Ariani et Hemiariani negant, Spiritum sanctum non conditorem, sed conditum blasphemantes. Sed te quis hoc tempore insimulat Arianum? Dicis animam hominum non partem Dei esse naturæ; quasi Manichäus nunc ab Epiphanio sis vocatus“ (ib. c. 17). „De hoc taces, et, quid quæratur, scire dissimulans, in superfluis quæstionibus occuparis. Origenem relinquis intactum et contra Marcionem, Apollinarem, Eunomium, Manichäum, Arium cæterorumque hæreticorum ineptias debaccharis“ (ib. c. 18).

leibe handelnden Stelle im Briefe an Theophilus heisst es: „*qui et, primogenitus ex mortuis, primitias massæ corporum nostrorum, quas in sepulchro positas suscitavit, pervexit ad cælum, spem nobis resurrectionis in resurrectione proprii corporis tribuens, unde et omnes sic speramus resurgere, sicut ille resurrexit: non in aliis quibusdam peregrinis et in alienis corporibus, qui assumuntur in phantasmate, sed, sicut ipse in illo corpore, quod apud nos in sancto sepulchro conditum resurrexit, ita et nos in ipsis corporibus, quibus nun circumdamur, et in quibus nunc sepelimur, eadem ratione et visione speramus resurgere. Quæ enim juxta Apostolum seminantur in corruptione, surgent in incorruptione*“ &c. (Fragm. 24 ob. S. 170 f.). Vgl. auch noch die Worte: *Wenn aber kein Mensch ohne Sünde gefunden wird, weil die Natur nicht unveränderlich ist, noch unafficirbar* u. s. w. *Denn es ist unmöglich für den Menschen dem Gedanken insbesondere das abzugewinnen, dass er von der Geburt bis zum Ende ohne Sünde sein sollte* (?), *indem er ja veränderlich ist; denn das bezeugt die göttliche Schrift allein von unserem Herrn Jesus Christus*“u. s. w. in der vierten Partie des Bekenntnisses mit der von Johannes mitgebilligten Erklärung des Pelagius auf der Synode zu Diospolis: „*Posse quidem hominem sine peccato esse et Dei mandata custodire, si velit, diximus; hanc enim possibilitatem Deus ei dedit. Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit, sed quoniam a peccatis conversus proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconversibilis*“ (s. ob. S. 182), sowie auch mit den Worten: „*de quibus* (angelis) *credere, quod immutabilis* (Al. *immutabiles*) *naturæ sint, non concedit nobis scriptura, dicens: „„Angelos““* &c. (Jud. 6), *quia immutati sunt*“ &c. in Fragm. 22 (ob. S. 170.). Ferner vgl. auch noch die Worte: „*nur dass er denselben, als er ihn mit freiem Willen erschuf, als Einen erschuf, der die Kraft hat, die Tugend auszuüben durch Anstrengung und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade*“ und: „*Aber das ist möglich, durch Sorgsamkeit und Fleiss und Mühe mittelst des Beistandes*

Gottes und mittelst der Gnade die Tugend auszuüben“ in der vierten Partie des Bekenntnisses mit den Aeusserungen des Johannes und der Synode zu Diospolis: „*Si sine adjutorio Dei hoc hominem posse diceret* (Pelagius), *pessimum et damnabile erat. Nunc autem, cum adjiciat posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio Dei, vos quid dicitis? An forte vos Dei adjutorium denegatis?*“ (ob. S. 178), — „*Culpans super hoc etiam intuli* (Johannes), *quia et Apostolus Paulus, multum laborans, sed non secundum suam virtutem, sed secundum gratiam Dei, dicit:* „„*Amplius*““ &c. (1 Cor. 15, 10), *et iterum:* „„*Non est*““ &c. (Rom. 9, 16), *et illud:* „„*Nisi*““ &c. (Ps. 127, 1); *et alia multa similia diximus de scripturis sanctis*“ (ob. S. 179), — „„Episcopus (Joannes) respondit: „„*Ego te* (Orosinm) *audivi, quia nec cum Dei adjutorio possit esse homo sine peccato*““ (ob. S. 180), — „*Nunc, quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adjutorio Dei et gratia posse esse sine peccato, respondeat*“ &c. (s. ob. S. 182); — die Worte: „*Wir bekennen aber, dass er wahrhaftig starb für unsere Sünde, — und dass er am dritten Tage wahrhaftig aus dem Grabe auferstand, dass er nach seiner Auferstehung wahrhaftig und nicht scheinbar mit den Aposteln ass und trank*“ in der dritten Partie des Bekenntnisses mit den Worten: „*Passionem quoque ejus in cruce et mortem ac sepulturam — ac resurrectionem veritate et non putative confitemur — non in aliis quibusdam peregrinis corporibus, quae assumuntur in phantasmate, sed sicut ipse in illo corpore, quod apud nos in sancto sepulchro resurrexit*“ &c. (s. ob. S. 170 f.); — endlich die erste Partie des Bekenntnisses mit der Stelle über die Trinität in Fragm. 21 (s. ob. S. 169) [41]. Beide sind ähnlichen Inhalts und gleichen einander insbesondere darin, dass sie einen Anathematismus enthalten. Hätte uns Hieronymus den Theil des Briefes des Johannes mitgetheilt, der von der Menschwerdung

[41]) Auch die Worte: „*Wir bekennen aber, dass er* (der Sohn Gottes nach seiner menschlichen Natur) *auch eine vernünftige Seele hatte*“ in der zweiten Partie des Bekenntnisses und die Worte: „*et per gratiam insufflationis animam donavit rationabilem* (Al. *rationalem*) in Fragm. 22 (s. ob. S. 170) können mit einander verglichen werden.

Christi handelte, so würde es sich ohne Zweifel herausstellen, dass auch er und die zweite Partie des Bekenntnisses des jerusalemischen Bischofs sich mit einander berührt haben, und zwar wohl ziemlich stark (vgl. nur diese Partie mit Fragm. 23 und 24, ob. S. 170 f., und s. das ob. S. 175 f. Bemerkte). — Auch der Gang des Bekenntnisses stimmt mehrfach mit dem des dogmatischen Theiles des Briefes an Timotheus überein. Hier, wie dort bildet ein kurzes, die Trinität betreffendes und mit einem Anathematismus versehenes Bekenntniss den Ausgangspunkt; hier, wie dort finden wir nach diesem Bekenntniss einen von der Menschwerdung des Sohnes handelnden Abschnitt, in dem die wahre Menschheit desselben gegen gnostisch-manichäischen Doketismus und gegen den Apollinarismus betont wird (s. was den Brief des Johannes angeht, das ob. S. 175 und S. 199 f. Bemerkte); hier, wie dort folgen auf diesen Abschnitt ebenfalls antidoketische Aeusserungen über Christi Tod, Begräbniss und Auferstehung; hier, wie dort spricht sich endlich der Bekennende nach diesen Aeusserungen, über die Auferstehung der Todten, näher über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes aus, und zwar in ganz ähnlicher Weise. Wenn in dem Bekenntniss der Abschnitt über die Menschwerdung unmittelbar auf den trinitarischen Eingang folgt, in dem Briefe dagegen zwischen diesem und jenem eine grosse Partie steht, welche die Schöpfung aller Dinge durch den dreieinigen Gott, die Schöpfung und Natur des Menschen, seines Leibes und seiner Seele, die Natur der Engel und den Satz, dass die menschlichen Seelen keine gefallene Engel seien, zu ihrem Gegenstande hat, so liegt der Grund dieser Differenz in der Veranlassung und dem Zwecke des Briefes (er war durch die gegen Johannes ausgesprochene Anklage origenistischer Irrlehren hervorgerufen und sollte diese von ihm abwehren); ganz ähnlich wie umgekehrt der Umstand, dass in dem Bekenntniss auf die Stelle von dem Auferstehungsleibe noch eine anthropologische, hamartologische und soteriologische Parti folgt, die in dem Briefe fehlt, darin seinen Grund hat, dass der Urheber des ersteren zur Zeit seiner Abfassung in die pelagianischen Streitigkeiten verflochten, es zu dem doppelten Zwecke aufsetzte, seine Ansichten über die Streitpunkte selber positiv kurz auszusprechen und den Verdacht und die Beschuldigung des Pelagianismus von sich abzuwenden. Auch die in dem Bekenntniss fehlende Partie des Briefes, auf welche Hieronymus

in Fragm. 25 und 26 (ob. S. 171) hindeutet, und von der ob.S. 176 die Rede war (die Partie, in der Johannes eine wirklich oder vermeintlich krasse Auffassung des Auferstehungsleibes bestritt), verdankt der eigenthümlichen Veranlassung und dem besonderen Zwecke derselben ihre Aufnahme [42]). Die einzigen hinsichtlich des Ganges zwischen dem Briefe und dem Bekenntnis obwaltenden Differenzen, die nicht in der Verschiedenheit der Veranlassung und des Zweckes beider begründet sind, bestehen darin, dass die Partie von dem Auferstehungsleibe in jenem sich an die Auferstehung Christi, in diesem an seine Wiederkunft zum Gerichte über Lebende und Todte anknüpft, und dass in jenem vor der etwas ausführlicheren Stelle über die Wiederkunft zum Gerichte nach Fragm. 27 (ob. S. 171) eine Stelle über den Zustand der Welt in den letzten Zeiten voranging. Aber beide Differenzen sind minder wesentlich. Ganz unwesentlich aber ist die, dass in dem Briefe das Kreuzesleiden, der Tod und das Begräbniss Christi, in dem Bekenntniss dagegen nur die beiden letzteren berührt werden. — Einen ähnlichen Inhalt und Gang, wie das Bekenntniss, und noch mehr wie der dogmatische Theil des Briefes muss nach Fragm. 13 (ob. S. 168) auch die von Johannes vor Epiphanius gehaltene, mit der dogmatischen Partie des Briefes parallel laufende und der vierten Katechese des Cyrillus, der Katechese „De decem dogmatibus", entsprechende Rede „De cunctis dogmatibus" gehabt haben. Auch in ihr begann Johannes mit der Trinität, sprach nach ihr von der „assumptio dominici corporis" handelte sodann von dem Kreuze und schloss mit der Auferstehung des Herrn und der unsrigen. Doch handelte er in ihr, ganz wie Cyrill in der vierten Katechese, auch „de inferis", d. h. ohne Zweifel vom „descensus ad inferos", und von den „inferi" selbst, und scheint er nach den Worten „de inferis, de natura angelorum, de animarum statu, de resurrectione Salvatoris et nostra" sich über die Natur der Engel und den Stand der Seelen nicht, wie in dem Briefe, zwischen den Abschnitten von der Trinität und der Menschwerdung, sondern zwischen denen von den „inferi" und der Auferstehung Christi und der unsrigen ausgesprochen zu haben; wenn er nicht etwa in den angeführten Worten die Ordnung, in der er die in ihnen nahmhaft

[42]) Doch deuten die Worte des Bekenntnisses *„offenbar jedoch ohne Corruptibilität"* den Inhalt der Stellen des Briefes an.

gemachten Gegenstände in seiner Rede behandelt hatte, unberücksicht gelassen und in Wirklichkeit die Natur der Engel und den Stand der Seelen unmittelbar nach der Trinität besprochen haben sollte, eine Vermuthung, deren Richtigkeit kaum zu bezweifeln ist, indem sowohl die Natur der Sache als die Analogie des dogmatischen Theiles des Briefes an Theophilus für sie spricht. Nach jener war es ebenso passend, die beiden in Rede stehenden Gegenstände zwischen der Trinität und Menschwerdung zu besprechen, als unpassend ihre Behandlung an die der Höllenfahrt und des Hades anzuschliessen und von ihr auf die Behandlung der Auferstehung Christi überzugehen, wodurch überdies auch die Höllenfahrt und die Auferstehung auseinandergerissen wurden.

Nur ein Umstand scheint in Widerspruch damit zu stehen, dass Johannes von Jerusalem der Verfasser des Bekenntnisses ist. In diesem wird nämlich nachdrücklich hervorgehoben, dass kein Mensch gefunden werde, der ohne Sünde sei — Christus sei der Einzige, dem die heilige Schrift das Zeugniss der Sündlosigkeit gebe —, und dass es, wegen der menschlichen Veränderlichkeit und Afficirbarkeit, auch keinen sündlosen Menschen geben könne (s. ob. S. 190). Nun aber trat Johannes auf und nach dem Convent zu Jerusalem nachdrücklich für den Satz auf, dass der Mensch durch Gottes Beistand und die Gnade ohne Sünde sein könne („Si sine adjutorio posse hoc hominem diceret — Pelagius — pessimum et damnabile erat. Nunc autem cum adjiciat, posse hominem esse sine peccato, non sine adjutorio Dei, vos quid dicitis? „Ego — Joannes — te — Orosium — audivi dixisse, quia nec cum adjutorio Dei possit homo esse sine peccato“, „Nunc, quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adjutorio Dei et gratia posse esse sine peccato“, ob. S. 178. 180. 182, vgl. auch S. 205), und führte der jerusalemische Bischof auf demselben Convent Zacharias und Elisabeth als solche an, die nach der Schrift vollkommen gerecht und unsträflich vor Gott gewandelt („At ille — Joannes — dicebat „„Quia ad Abraham dictum esset a Domino: Ambula coram me et esto sine macula, et Zachariam et Elisabeth pronuntiatos esse justos ambos, ante Dominum incedentes in omnibus satisfactionibus Domini sine querela““, ob. S. 179).

Allein, was jenen Satz betrifft, so braucht er doch dem, dass es keinen sündlosen Menschen geben könne, nicht zu widersprechen. Er kann nämlich sehr wohl so aufgefasst werden, dass Johannes in ihm nur hat behaupten wollen, Gott habe die Macht den Menschen vor jeder Sünde zu bewahren, so dass es, bloss auf Ihn, Seine Macht, die Macht Seiner Gnade gesehen („quantum ad Deum, Dei potentiam, potentiam divinæ gratiæ") vollkommen möglich sei, dass der Mensch, mittelst des Beistandes Gottes und Seiner Gnade, von Sünden frei bleibe; was gar nicht ausschliesst, dass der jerusalemische Bischof andererseits doch der Ansicht gewesen, dass der Mensch, weil nicht ἄτρεπτος und ἀπαθής, sich nicht sein ganzes Leben hindurch ohne Sünde zu halten vermöge. Vgl. nur, was Orosius, der Schüler Augustins, über die Beschuldigung sagt, die ihm Johannes gemacht, er habe auf dem Convent zu Jerusalem behauptet, dass der Mensch auch nicht mit dem Beistande Gottes ohne Sünde sein könne: „Ait enim (Joannes), a nobis esse responsum: „„Nec cum Dei adjutorio potest homo esse sine peccato"". Hoc si quisquam hominum ita dicendum putet, ut sub infirmitate hominis Deum non posse confirmet, et omnipotentiæ Dei aliquid impossibile suspicetur in omni creatura cœlestium et terrestrium et infernorum, hunc non tantum sententia mea dixerim blasphemum"" &c. „„Potest ergo omnia in homine, qui potest omnia"" (Apologet. c. 9 s.). Und was die Aeusserung des Johannes über Zacharias und Elisabeth angeht, so kann es, auch die völlige Richtigkeit der Relation des Orosius, der kein Griechisch verstand, angenommen, doch sehr die Frage sein, ob Johannes mit ihr habe sagen wollen, diese heiligen Personen seien ihr ganzes Leben hindurch ohne alle und jede, auch die geringste Sünde gewesen. Dafür, dass er dies nicht gethan, spricht wohl die, wie schon ob. S. 204 bemerkt, mit einer Stelle in dem Bekenntniss sehr verwandte Erklärung des Pelagius auf der Synode zu Diospolis: „Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia ad senectam, qui nunquam peccaverit" (s. ob. S. 182), insofern Pelagius bei ihr vorausgesetzt haben muss, dass die anwesenden Bischöfe und insbesondere der angesehene und ihm freundliche jerusalemische wider die Lehre seien, dass es sündlose Menschen gebe. Auch hat keines von den Mitgliedern der Versammlung ihm

widersprochen [43]). Möglich jedoch auch, dass Johannes ursprünglich die Ansicht gehabt, dass es sündlose Menschen gegeben [44]), und sie zu Jerusalem angedeutet, bald aber von ihr zurückgekommen, indem er hörte, wie selbst Pelagius die Erklärung gab, dass er sie nicht hege, und seiner neuen Ueberzeugung in dem Bekenntnisse, das ein gewisses Bestreben zu verrathen scheint, den Verdacht des Pelagianismus abzuwehren, Ausdruck geliehen.

Wenn das Bekenntniss den Wortlaut des alten in den Katechesen des Cyrillus ausgelegten jerusalemischen Taufsymbols durchscheinen liesse, so würde auch darin ein Beweis dafür liegen, dass es wirklich von Johannes verfasst ist. Aber es kommt Nichts in ihm vor, was speciell an das „Symbolum Hierosolymitanum" erinnerte [45]), ein Umstand, der

[43]) Wenn die etwas später zu Diospolis gethane Aeusserung des Pelagius: „De eo, quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus et nos, quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et juste secundum scripturarum sanctarum traditionem" (s. ob. S. 183) von der Versammlung nicht verworfen ward, so hat dies nach Augustins richtiger Bemerkung darin seinen Grund, dass er in ihr die dem Cœlestius vorgeworfene Behauptung, es habe vor der Ankunft Christi Menschen ohne Sünde gegeben, zu der unschuldigen und unverfänglichen abschwächte, dass nach dem Zeugniss der Schrift damals Einige heilig und gerecht gelebt, eine Behauptung, die an die in Rede stehenden Worte des Johannes erinnert und dafür angeführt werden kann, dass auch diese nicht besagen sollten, Zacharias und Elisabeth seien völlig sündlos gewesen.

[44]) Eine Ansicht, die selbst ein Athanasius gehegt hat nach den starken Worten: *Πολλοι γαρ οὐν γεγοναδι καθαροι πασης ἁμαρτιας· και Ἰωαννης ἐτι κυοφορουμενος ἐσκιρτησε ἐν ἀγαλλιασει ἐπι τῃ φωνῃ της θεοτοκου Μαριας* („Orat. III contr. Ariann." c. 33, Opp. T. I P. 1 p. 582 s. ed. Bened.). Dagegen spricht sich Clemens von Alexandrien ganz wie Johannes im Bekenntniss aus, indem er (Pädag. Lib. III p. 262 C. ed. Potter) sagt: *Μονος ἀναμαρτητος ὁ Λογος· το μεν γαρ ἁμαρτανειν πασιν ἐμφυτον και κοινον.* Und dasselbe thut Pelagius in den ob. S. 182 und 204 angef. Worten: „Nom autem diximus" &c., wenn er anders meinte, was er sagte, wogegen seine spätere zweideutige Erklärung: „De eo — quod fuerint" &c. (s. die vor. Anmerk.), sowie das spricht, was Augustin, a. a. O. c. 10 n. 22 erzählt, er habe geschrieben: „Abel justum nunquam omnino peccasse".

[45]) Das *και περι ἐνανθρωπησεως του κυριου — ἡγε της σαρκωσεως αὐτου* braucht nicht auf die Worte *σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα* im Hierosolymitanum zurückzugehen, da dieselben Worten sich auch im Nicänum (und Constantinopolitanum) finden.

indess nicht umgekehrt wider die Autorschaft des Johannes geltend gemacht werden darf, indem das Bekenntniss in einem sehr freien Verhältniss zum Wortlaut des Taufsymbols steht, von dem es nur einen Theil im Gegensatz zu gewissen Häresien dogmatisch erläutert und ausführt. Ueberdies fragt es sich, ob nicht die jerusalemische Kirche zur Zeit seiner Abfassung (415 oder 416) schon zum Gebrauche des (eigentlichen) Nicänums bei der Taufe übergegangen war, so dass Johannes bei dem Bekenntniss von diesem ausgegangen ist, oder ob nicht das Nicänum oder das Constantinopolitanum als Kirchensymbol die Grundlage des johanneischen Bekenntnisses bildet. An die beiden angeführten Kirchensymbole erinnert in der That Einiges, wie das *δια σωτηριαν του γενους, των ἀνθρωπων* und das *ἐκ Μαριας της ἁγιας παρθενου και ἐκ του ἁγιου πνευματος*, welches letztere jedoch auch in Cyrills Katechesen vorkommt (s. Katech. IV c. 9 und XII c. 1 und insbesondere 3), wiewohl kaum als Bestandtheil des jerusalemischen Symbols. Am Besten wird man annehmen, dass dem Johannes bei der Abfassung seines Bekenntnisses wesentlich kein bestimmtes Symbol, sondern nur das allen Symbolen Gemeinsame oder das Symbolum im Allgemeinen vorgeschwebt hat.

Manches in dem Bekenntniss erinnert unwillkührlich an die Katechesen des Cyrillus von Jerusalem. So führen beide, das Bekenntniss und Cyrillus, die Stelle Eccles. 7, 29: *Ἐποιησε ὁ θεος τον ἀνθρωπον εὐθυν* zum Beweise dafür an, dass der Mensch sündlos erschaffen worden; so sagt Cyrill Katech. IV c. 18: *Διπλους ἀνθρωπος καθεστηκας, ἐκ ψυχης τε και σωματος συγκειμενος*, und bezeichnet das Bekenntniss den Menschen als *ἐκ ψυχης ἀϋλου και σωματος χοϊκου συγκειμενος* (ich habe allerdings das „zusammengesetzt" der syrischen Version nach der cyrillischen Stelle mit *συγκειμενος* übersetzt); so berührt sich noch dies und jenes Andere in der Schlusspartie des Bekenntnisses mit Aeusserungen in dem Abschnitt „De anima" in Katech. IV c. 18—21 und in Katech. II c. 1 (s. ob. S. 194 f.), und ist Mehreres in der zweiten und dritten Partie des Bekenntnisses mehr oder weniger mit Aeusserungen in Katech. IV c. 9 ss. verwandt (*Πιστευε, ὁτι αὐτος ὁ μονογενης υἱος του θεου δια τας ἁμαρτιας ἡμων κατηλθεν ἐπι της γης, την ὁμοιοπαθη ταυτην ἡμιν ἀναλαβων ἀνθρωποτητα και γεννηθεις*

ἐξ ἁγιας παρθενου και ἁγιου πνευματος, οὐ δοκησει και φαντασιᾳ της ἐνανθρωπησεως γενομενης, ἀλλα τῃ ἀληθειᾳ — καθευδων εἰς το πλοιον ἀληθως, ὡς ἀνθρωπος —. Οὑτος ἐσταυρωθη ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων ἀληθως —. Ἐν μνηματι πετρας ἐτεθη ἀληθως — ὁ ταφεις Ἰησους παλιν ἀνεστη το τριημερον ἀληθως). Auch diese Berührungen können dafür angeführt werden, dass das Bekenntniss den gewiss mit dem berühmten (von Rufin so stark benutzten) Werke seines grossen Vorgängers vertrauten Johannes von Jerusalem zu seinem Verfasser habe. Doch darf ich, da ähnliche Gedanken und Ausdrücke auch bei anderen griechischen Kirchenschriftstellern vorkommen, indem sie theologisches Gemeingut des damaligen kirchlichen Orients und der Kirche jener Zeit überhaupt waren, kein sonderliches Gewicht auf dieses Argument legen.

Was die Umstände, unter denen das Bekenntniss des Johannes entstand, und den Zweck seiner Abfassung anbetrifft, so habe ich mich über dieselben schon ob. S. 200 f. und 206 f. (vgl. auch 196 f.) ausgesprochen, und ebenso habe ich a. d. ersteren O. (vgl. noch S. 197 Anm. 37) schon die Zeit, in der es verfasst sein muss, im Allgemeinen angegeben, nämlich das Jahr 415 oder den Anfang des Jahres 416. Genauer bestimmt muss es zwischen der nächsten Zeit nach dem Convent zu Jerusalem, der in den letzten Tagen des Juli 415 Statt fand (s. Garnier, in Opp. Mar. Merc. p. 323 s. ed. Migne, Tillemont, a. a. O. T. XIII p. 668, u. A.), und der nächsten Zeit nach der Synode zu Diospolis, die um den 20ten December desselben Jahres herum gehalten ward (s. Garnier, a. a. O. p. 327, und Tillemont, a. a. O. p. 681 f.), also zwischen August 415 und etwa Januar 416 verfasst sein. Wir werden wohl kaum irren, wenn wir annehmen, dass noch nicht der Convent zu Jerusalem und die auf ihn folgende Bewegung der Gemüther, sondern erst die Synode zu Diospolis dem Johannes den Anstoss zur Abfassung seines Bekenntnisses gegeben hat, eine Annahme, für die sich vielleicht die merkwürdige Verwandtschaft zwischen der ob. S. 182 und 204 angeführten Erklärung des Pelagius zu Diospolis und der a. d. letzteren O. ang. Stelle aus dem Bekenntniss des Johannes anführen lässt, indem es fast aussieht, als habe jene zu dieser den Anstoss gegeben.

VIII.

Das griechische Nicäno-Constantinopolitanum in occidentalischer Form nach einer Sanct Gallener Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert.

Das lateinische Nicäno-Constantinopolitanum oder, wie es gewöhnlich genannt wird, Nicänum in der Form, die es gegenwärtig im Abendlande hat [1]), unterscheidet sich vornehmlich durch eine dreifache Eigen-

[1]) S., was die römisch-katholische Kirche angeht, das Nicänum in den „Canones et decreta — Concilii Tridentini Sessio III", in welcher Session sich das Concil zum nicänischen Symbol bekannte, dessen Recitation es mit den Worten einleitet: „Quare symbolum fidei, quo sancta Romana ecclesia utitur, tanquam principium illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt, ac firmamentum firmum et unicum, contra quod portæ inferi nunquam prævalebunt, totidem verbis, quibus in omnibus ecclesiis legitur, exprimendum esse censuit. Quod quidem ejusmodi est" („Libri symbolici ecclesiæ catholicæ" ed. Streitwolf et Klener T. I p. 12 s.); ferner in der „Forma juramenti professionis fidei (Tridentinæ)", die mit einem Bekenntniss zum nicänischen Symbol anfängt („Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula, quæ continentur in Symbolo Fidei, quo sancta Romana ecclesia utitur, videlicet: „Credo in unum" &c.; ib. p. 98); weiter auch in der von Gregor XIII 1585 festgesetzten: „Professio fidei orthodoxæ a Græcis emittenda", die ebenfalls mit einem — mit den eben angeführten Worten eingeleiteten — Bekenntniss zum Nicänum beginnt (ib. T. II p. 343); endlich in dem „Missale Romanum" (s. „Missale Romanum, Ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum", S. Pii V Pont. Max. jussu editum, Clementis VIII et Urbani VIII auctoritate recognitum, Ordo Missæ p. 180 *b*, Campodunum 1857). Was die anglikanische Kirche angeht, in der das Nicänum bei der Communion nach der Epistel und dem Evangelium gelesen wird, so s. „The book of common prayer", und was die lutherische Kirche betrifft, so s.

thümlichkeit von demselben Symbol in seiner ursprünglichen griechischen Form, nämlich erstens und vor Allem durch den berühmten Zusatz „Filioque" in dem Gliede vom heiligen Geiste (in dem ursprünglichen griechischen Nicäno-Constantinopolitanum wird der heilige Geist als *το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον* bezeichnet, in dem abendländischen heisst es dagegen „qui ex Patre Filioque procedit"), zweitens durch die Weglassung der Präposition „in" vor dem Artikel von der Kirche (in dem ursprünglichen griechischen Nic.-Constant. lautet dieser Artikel: *εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν,* sc. *πιστευομεν,* „wir glauben *an eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche*", in dem abendländischen lautet sie dagegen: „et unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam", sc. „credo", „*und* ich glaube *Eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche*"), und endlich drittens durch den Gebrauch des Singulars statt des Plurals im Anfang des ersten und in dem dritten und vierten sammt fünften Gliede des dritten Artikels (in dem griechischen Nic.-Constant. beginnt der erste Artikel mit: *Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον,* und lautet das dritte Glied des dritten: *Ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων* und das vierte und fünfte Glied desselben Artikels: *Προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην του μελλοντος αἰωνος,* in dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum dagegen beginnt der erste Artikel mit: „Credo in unum Deum" und heisst es im dritten: „Confiteor

das Concordienbuch, ferner „Confessio fidei. Thet är: Then Christeligha troos Bekännelse, hwilka Guds Försambling vthi Sweriges Rijke almænneligha trodt oc bekänt hafwer" u. s. w. Stockholm 1593, „Den norske Kirkes symbolske Bøger i Grundtexterne" 1853, und die alten lutherischen Kirchenordnungen, „Messeordningar", z. B. die „Kirchenordnung Julii Herzogen zu Braunschweig und Lüneburg", publicirt 1569, revidirt 1615, neuer Abdruck Hannover 1853, die revidirte Mecklenburgische Kirchenordnung, Lüneburg 1650, „Messan på Swensko, forbättrat", Stockholm 1557 und „Liturgia eller then Swenske Messordningen. På nytt trykt", Stockholm 1588 (Auch in der älteren lutherischen Kirche wurde nämlich das Nicänum beim Hauptgottesdienste nach dem Evangelium abgesungen. In Rom geschah Dasselbe bei der Messe seit dem Jahre 1014, nachdem es jedoch schon vorher in dieser Kirche gelesen worden war; s. Kiesling „Historia de usu Symbolorum" p. 165 ss. und Köllner, Symbolik B. I S. 47 f. und 50. Das Nicänum bekam davon den Namen „Symbolum missale" oder „Messecredo".

unum baptisma in remissionem peccatorum. Exspecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri sæculi“ [2]).

1. Der Zusatz „Filioque“ in dem ersten Gliede des dritten Artikels, der eine so grosse Rolle in den Streitigkeiten zwischen der lateinisch-abendländischen und der griechisch-morgenländischen Kirche gespielt hat, begegnet uns, wie bekannt, zum ersten Male in dem Exemplar des lateinischen Nicäno-Constantinopolitanums, das wir in den Akten des 589 gehaltenen dritten toletanischen Concils finden [3]) (s.

[2]) Der Singular im Anfang des ersten Artikels und in dem dritten und vierten sammt fünften Gliede des dritten Artikels kommt jedoch mehrfach auch in der älteren und neueren griechischen Kirche statt des Pluralis des ursprünglichen Nicäno-Constantinopolitanums vor. S. das ob. S. 110 ff. Angeführte. Zu diesem ist noch das von Cowper in seinen „Analecta Nicäna“ p. 5 f. aus der ob. S. 160 genannten Handschrift herausgegebene syrische Nicäno-Constantinopolitanum hinzuzufügen („*Ich glaube*“, „*Ich* bekenne“, „*Ich erwarte*“). Auch in dem von Cowper a. a. O. p. 4 f. aus derselben Handschrift mitgetheilten Nicänum steht der Sing. („*Ich glaube*“).

Die übrigen Differenzen zwischen dem ursprünglichen griechischen Text und dem lateinischen in seiner gegenwärtigen abendländischen Gestalt sind höchst unbedeutend. Während es in jenem heisst *τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων*, heisst es in diesem „et ex Patre natum ante omnia secula“; — während es in jenem heisst *και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου*, heisst es in diesem „et incarnatus de Spiritu sancto ex Maria virgine“; — während es in jenem heisst *σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων*, heisst es in diesem „crucifixus etiam pro nobis“; — während es endlich in jenem heisst *εἰς μιαν ἁγιαν — ἐκκλησιαν*, heiss es in diesem „et unam sanctam — ecclesiam“.

[3]) Nachdem schon das erste im Jahre 400 (nach Anderen das zweite im Jahre 447) gegen die Priscillianisten gehaltene Concil in seiner „Regula fidei catholicæ contra omnes hæreses et quam maxime contra Priscillianistas“ gesagt hatte: „Spiritum quoque Paracletum esse, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre Filioque (andere Lesart „et Filio“) procedens. Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclotus, sed a Patre Filioque procedens“ (s. Coleti, a. a. O. T. II p. 1475 und Hahn a. a. O. S. 131). Doch ist die Ursprünglichkeit des „Filioque“ an dieser Stelle höchst zweifelhaft, indem in den Handschriften des „Codex Canonum et Constitutorum ecclesiæ Romanæ“, in welchem die „Regula“ unter der Ueberschrift „Libellus Augustini de fide catholica contra omnes hæreses“ angetroffen wird, bloss steht: „sed a Patre procedat“ und „a Patre procedens“, und es sich viel leichter erklären lässt, dass „Filioque“ später hinzugefügt, als dass es ausgelassen worden sein sollte. Quesnell, Dissertt. in Leonis

Coleti, „Sacrosancta Concilia“ T. VI p. 697), wo es jedoch heisst: „ex Patre et Filio procedentem“, und hierauf in dem Exemplare, das wir in der Mozarabischen Liturgie antreffen (s. „Liturgia Mozarabica“ T. I p. 557 ed. Migne), sowie auch in dem, das uns der spanische Bischof Etherius und der spanische Presbyter Beatus in ihren 785 verfassten „Libri duo adversus Elipandum Archiepiscopum Toletanum“ (Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. XIII p. 363) mitgetheilt haben. Auch in diesen beiden Exemplaren lautet der betreffende Zusatz: „ex Patre et Filio procedentem“. — Hierauf begegnen wir ihm in dem karolingischen Reiche, wohin er aus Spanien gekommen war, in welchem Lande der Kampf mit dem westgothischen Arianismus seine Aufnahme in das nicäno-constantinopolitanische Symbol hervorgerufen hatte [4]). So heisst es in dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum, das wir in den Acten des 796 unter dem Vorsitz des aquilejensischen Patriarchen

Magni Opp., Dissert. XIV, Opp. T. II p. 728, spricht sich wider die Ursprünglichkeit aus, die dagegen von Flores in seiner Abhandlung über das erste toletanische Concil in „Espana sagrada“ Vol. VI p. 77 ss. wider ihn in Schutz genommen wird. In einigen Handschriften fehlt der ganze Satz „Est ergo — procedens“, der darum von Walch in seiner „Bibliotheca Symbolica“ p. 149 ausgelassen wird.

[4]) Dem spanischen Zusatz schaffte ein doppelter Umstand Eingang in das fränkische Reich. Zuvörderst der, dass bei den durch die griechischen Bilderstreitigkeiten hervorgerufenen Verhandlungen über die Bilderverehrung in dem genannten Reiche auch die Differenz zwischen den Griechen und Lateinern hinsichtlich des Ausgangs des heiligen Geistes zur Sprache kam, und die fränkische Kirche dadurch Veranlassung erhielt, sich wiederholt (auf der Synode zu Gentilly 767, in den 790 verfassten „Libri Carolini“, auf der Synode zu Forum Julii 796, in Alcuins und Theodulph von Orleans auf Carls des Grossen Aufforderung verfassten Schriften über den heiligen Geist, und endlich auf dem Concil zu Aachen 809) energisch gegen die Lehre der Griechen, dass der heilige Geist nur vom Vater ausgehe und für die lateinische, dass er vom Vater und vom Sohne ausgehe, auszusprechen. Sodann der Umstand, dass die fränkische Kirche unter Carl dem Grossen in nahe Berührung mit der spanischen kam, indem Carl einen Theil von Spanien (Spanien nördlich vom Ebro) eroberte und seinem Reiche einverleibte, und indem die fränkische Kirche eifrig an den adoptianischen Streitigkeiten, die in Spanien aufgekommen waren, theilnahm, eine Theilnahme, die wiederum eine Folge davon war, dass das nördliche Spanien zu Carls des Grossen Reiche gehörte (Felix von Urgel, die Seele der adoptianischen Partei, gehörte gerade dem karolingischen Theile Spaniens an).

Paulinus in Forum Julii gehaltenen Concils finden: „Qui ex Patre Filioque procedit" (s. Migne, Patrol. T. XCIX p. 293) [*]). Ebenso heisst es in dem von Ferd. Flor. Fleck in seinen „Anecdota" S. 347 f. aus einem „Cod. reg. Armamentarii Parisiensis" herausgegebenen Exemplare: „Ex Patre Filioque procedentem". Die Gesandten, welche

[*]) Weder Walch noch Hahn haben dieses Exemplar beachtet, in dem, einige kleine, ganz unwesentliche Abweichungen ausgenommen (es fehlt in ihm „et" vor „ex Patre natum" und „ascendit", und statt „in cœlum", wie „Decreta, Concil. Trid. Sess. III", „Prof. fid. Trid." und „Prof. fid. a Græcis emittenda" haben, und „ad cœlos", was im Concordienbuche steht, heisst es in ihm „in cœlos", schon der jetzt im ganzen Abendlande recipirte Text vorliegt. „Conglorificatur" im Gliede vom heiligen Geist findet sich auch in dem Exemplar in „Decreta Conc. Trid. Sess. III", „Prof. fid." und „Prof. fid. a Græcis emittenda", während das Exemplar im Concordienbuch „glorificatus" hat.

Uebrigens vertheidigt das forojuliensische Concil, das sowohl gegen den Irrthum der Griechen in Betreff des Ausgangs des heiligen Geistes, als auch und zwar noch mehr gegen den Adoptianismus gehalten wurde (es wird in der Ueberschrift über die Acten als „in causa sacrosanctæ Trinitatis et incarnationis verbi divini congregatum" bezeichnet) den Zusatz „Filioque" zum Nicäno-Constantinopolitanum. Es (oder vielmehr sein Præses, Paulinus) sagt von ihm: „Suppleverant (die 150 Väter in Constantinopel) tamen quasi exponendo eorum (der 318 nicänischen Väter) sensum, et in Spiritum sanctum confitentur se credere, Dominum et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum. Hæc enim et cætera, quæ sequuntur, in Nicæni Symboli sacro dogmate non habentur; sed et postmodum, propter eos videlicet hæreticos, qui susurrant, Spiritum sanctum solius esse Patris, et a solo procedere Patre, additum est: „„*Qui ex Patre Filioque procedit*"". Et tamen non sunt hi sancti Patres culpandi, quasi addidissent aliquid, vel minuissent de fide 318 Patrum, quia non contra eorum sensum diversa senserunt, sed immaculatum eorum intellectum sanis moribus supplere studuerunt. Didicerant itaque 150, qui intulerant „„*a Patre procedentem*"", evangelista testante, repromisisse discipulis ipsum unigenitum de suo Spiritu: „„*Spiritus, qui a Patre procedit, ipse me clarificabit*"" (Joh. 15, 26. 16, 14). Legerant nempe ii sequentes, qui addiderunt: „„*Qui ex Patre Filioque procedit*"", ipsam eamdemque veritatem in Evangelio redarguentem Philppum: „„*Philippe*, inquit, *qui videt me, videt et Patrem meum. Annon credis, quia ego in Patre, et Pater in me est?*"" (Joh. 14, 9. 10). Si ergo, sicut ipse testatur, inseparabiliter et substantialiter est Pater in Filio et Filius in Patre, quo pacto credi potest, ut consubstantialis Patri Filioque Spiritus sanctus non a Patre Filioque essentialiter et inseparabiliter semper procedat?" &c. ib. p. 286 s.).

Carl der Grosse mit den Acten des 809 in Aachen gehaltenen Concils an Leo III schickte, setzten diesen Pabst davon in Kenntniss, dass das Nicäno-Constantinopolitanum damals in dem fränkischen Reiche bei der Messe mit dem Zusatze „Filioque" abgesungen wurde (s. Hefele, Conciliengeschichte B. III S. 702 f.), und dasselbe sagt Aeneas, Bischof von Paris, in seinem 868 geschriebenen „Liber adversus objectiones Græcorum" (D'Achery „Spicilegium" T. I p. 113 ss. c. XCIII [p. 131] von der ganzen gallischen Kirche seiner Zeit: „Item in fide catholica, quam die dominica decantat ad Missam universalis Galliarum ecclesia, sic canitur inter cetera: „„Credo et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit"" &c. Vgl. auch noch die Worte: „Credant et in Spiritum sanctum, Deum verum ex Patre Filioque procedentem" in Theodulf von Orleans 811 verfassten „Liber de ordine baptismi ad Magnum Senonensem episcopum" c. VII: „De credulitate, quomodo credendum sit in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam et cetera, quæ sequuntur in eodem Symbolo", eine Art Umschreibung sowohl des apostolischen Symbols als des Nicäno-Constantinopolitanums (s. „Theodulfi Aurelianensis Episcopi Opp." in „Jacobi Sirmondi Opp. Varia" T. II p. 950 s.). — Endlich finden wir den Zusatz „Filioque" auch in der römischen Gemeinde (s. das bei der „traditio Symboli" mittelst Absingen überlieferte lateinische Nicäno-Constantinopolitanum im „Ordo Romanus de divinis officiis", Max. Bibl. Patrr. T. XIII p. 677 *a*), nachdem diese Gemeinde noch im Anfang des neunten Jahrhunderts es nicht gehabt und sich gegen seine Aufnahme in das Symbol gewehrt hatte [6]). — Was die angelsächsische

[6]) Da nämlich das 809 gehaltene Concil zu Aachen das „Filioque" feierlich sanctionirt, und Carl der Grosse dem Pabst Leo III die Acten des Concils übersandt hatte, erklärte der Pabst den Gesandten, die dieselben mit der Bitte überbrachten, den Zusatz bestätigen zu wollen, die Römische Kirche habe ihn nicht im Symbole, und er könne es nicht billigen, dass man ihn an anderen Orten eingeschoben habe; ja er liess damals sogar das Nicäno-Constantinopolitanum ohne „Filioque" und überhaupt in seiner ursprünglichen Form auf drei silberne Platten eingraben und zwei von diesen in der Peterskirche und eine in der Paulskirche hinter dem Altar des Paulus aufstellen. (Auf der einen von den beiden in der Peterskirche aufgestellten war das Symbol in griechischer Sprache eingegraben, auf der anderen in

Kirche betrifft, so berichtet Ussher in seiner Schrift „De Romanæ Ecclesiæ Symbolo Apostolico Vetere aliisque Fidei formulis tum ab

lateinischer. Das lateinische, das auf der in der Paulskirche aufgestellten silbernen Platte stand, theilt uns Abälard mit in seinem „Sic et Non" IV, p. 26—27 ed. Vict. Cousin, p. 29 s. ed. Henke et Lindenkohl; s. dasselbe unten S. 221 Anm. 10). (Auch dieses Exemplar haben Walch und Hahn unbeachtet gelassen). S. Vossius, „De tribus Symbolis" III, XXVII—XXXI, Ussher, a. a. O. p. 29 s., Kiesling, „De usu Symbolorum" p. 167 ss., Köllner, Symbolik B. I S. 46 und 49, Hefele, a. a. O. S. 698—783. Hieraus geht hervor, dass die Gestalt des Nicäno-Constantinopolitanums im „Ordo Romanus" (I, nach Georg Cassander von Melchior Hittorp herausgegeben) jünger sein muss als der Anfang des neunten Jahrhunderts, und dass dieser „Ordo", der nach der gewöhnlichen Annahme dem achten Jahrhundert angehört, und dessen Bestandtheile von Mabillon in seinem „Commentarius prævius in Ord. Rom." und in seiner „Admonitio in Ord. Rom." („Mus. Ital." T. II p. VIII, Muratori „Lit. Rom. vetus" T. II p. 969. 70 und Opp. Greg. Magni T. IV App. p. 855 und 935 ss. ed. Migne), theils in das Zeitalter Gregors des Grossen, theils noch vor dasselbe in das gelasianische gesetzt werden, in dem neunten Jahrhundert und wohl auch noch nach demselben einzelne Veränderungen erlitten haben muss. (Der ganze „Ordo" muss nach Mabillon jedenfalls älter sein als das neunte Jahrhundert, indem der 837 gestorbene Amalarius Symposius Worte aus ihm angeführt und ausgelegt habe; doch habe er im Anfange der karolingischen Zeit einzelne Zusätze bekommen). Wann das „Filioque" in der römischen Kirche in das nicäno-constantinopolitanische Symbol aufgenommen worden, und wie alt das Exemplar dieses Symbols im „Ordo Romanus" sei, wird sich kaum angeben lassen. — Dass vor der Zeit Leo des Dritten das „Filioque" noch nicht zum nicäno-constantinopolitanischen Symbol hinzugefügt war, sehen wir aus dem „Sacramentarium Gelasianum", und vielleicht auch aus dem „Codex Cann. et Constitt. eccl. Rom." in „Opp. Leonis Magni" T. II p. 104 s. ed. Quesnel. Dort heisst es in dem bei der „traditio Symboli" überlieferten lateinischen Exemplar „ex Patre procedentem" (s. Muratori, „Lit. Rom. vet." T. I p. 542), hier „a Patre procedentem". Auch in des römischen Abts Dionysius Exiguus's Uebersetzung der „Canones Concilii Constantinopolitani" fehlt „*Filioque*" („ex Patre procedentem"; s. Coleti, a. a. O. T. II p. 1138). — Ebenso fehlt „Filioque" in Pseudo-Isidors Uebersetzung der Acten des Concils zu Constantinopel („ex Patre procedentem"; Coleti, a. a. O. p, 1138) und in der alten lateinischen Uebersetzung der Acten des chalcedonensischen Concils, in denen das Nicäno-Constantinopolitanum zweimal vorkommt, indem das Concil es zweimal (in der Act II und in der Act V) vorlesen liess, um sich zu ihm zu bekennen („ex Patre procedentem"; s. Coleti, a. a. O. T. IV p. 1211 und 1455). Das Fehlen des Zusatzes an den drei (oder vier) zuletzt angeführten Stellen ist jedoch leicht erklärlich. Es werden ja an diesen Stellen eigentliche Uebersetzungen des con-

Occidentalibus tum ab Orientalibus in prima Catechesi et Baptismo proponi solitis Diatriba" p. 20, dass der Zusatz „Filioque" in der angelsächsischen Uebersetzung des Nicäno-Constantinopolitanums ausgedrückt sei, dagegen in der „Cresconiana Canonum Collectione" auf der Universitätsbibliothek zu Oxford fehle. Die erstere Angabe wird durch die von Heurtly in seiner „Harmonia symbolica" S. 162 ff. mitgetheilten beiden angelsächsischen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums, von denen die eine sich in einem der Universitätsbibliothek in Cambridge angehörigen und um 1030 geschriebenen Codex der Homilien Aelfrics (980) findet, und die andere in einem um 1200 geschriebenen Cod. Wigorn. der bodleianischen Bibliothek in Oxford steht, bestätigt („*Se gæth of tham Fæder and of tham Suna*", „*The geth of then Fæder and of then Sunu*") [7]).

2. Die Auslassung der Präposition „in" vor „unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam" begegnet uns zum ersten Male in des Dionysius Exiguus († kurz vor 556) Uebersetzung der „Canones Concilii Constantinopolitani" („*Et unam*" &c.; Coleti, a. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.) und hierauf in den Acten des dritten toletanischen Concils (589; „unam catholicam et apostolicam ecclesiam"; Coleti, a. ob. S. 216 a. O.), also in zwei Dokumenten des sechsten Jahrhunderts, sowie auch in der mozarabischen Liturgie („et unam" &c.; a. d. ebds. a. O.). Dann finden wir die Präposition ausgelassen in der ersten lateinischen Uebersetzung des dritten constantinopolitanischen Concils (680; Act. XVIII; „et unam" &c.; Coleti, T. VII p. 1058) [8]), in den Acten des forojuliensischen Concils („et unam" &c.; a. d. ob. S. 217 a. O.), in der pseudo-isidorischen Uebersetzung der constantinopolitanischen Canones („unam catholi-

stantinopolitanischen Originals gegeben; in solchen wäre aber die Hinzufügung eines späteren Zusatzes sehr unpassend gewesen.

[7]) Der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne wurde in der angelsächsischen Kirche schon von der im Jahre 670 unter Theodor von Canterburys Vorsitz in Hedtfeldt gehaltenen Synode ausgesprochen. S. Beda, „Hist. eccl." Lib. IV c. 17, Opp. T. VI p. 199 ed. Migne.

[8]) In dem ersten Gliede des dritten Artikels heisst es hier: „ex Patre et Filio coadorandum", indem höchst wahrscheinlich „et Filio procedentem, cum Patre" ausgefallen ist. Doch kann möglicherweise auch nur „procedentem, cum Patre" ausgefallen sein. In jenem Falle hat auch hier „Filioque" gestanden.

cam et apostolicam ecclesiam"; a. d. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.), in dem „Ordo Romanus" („et unam" &c.; a. d. ob. S. 218 a. O.), und in zwei Missalen aus dem zehnten Jahrhundert, eins im Cod. Sangall. 339 und eins im Cod. Sangall. 340 („Et unam" &c.)[9]), also in einer Reihe von Dokumenten aus dem achten, neunten und zehnten Jahrhundert. Dagegen wird *εἰς* ausgedrückt im „Sacramentarium Gelasianum" („in unam" &c.; a. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.), im „Cod. Cann. et Constitt. eccl. Rom." („et in unam" &c.; a. d. ebds. a. O.), in dem Constantinopolitanum, das Pabst Leo der Dritte auf der silbernen Platte eingraben liess, die auf seinem Befehl in der Paulskirche hinter Pauli Altar aufgestellt ward („in unam" &c.; s. Abälards „Sic et Non" a. ob. S. 219 Anm. 6 a. O.)[10]), in der lateinischen Uebersetzung

9) In beiden steht auch „Filioque".

10) Da dieses Exemplar geschichtlich merkwürdig ist, im Mittelalter sich einer gewissen Berühmtheit erfreut haben muss und einiges Eigenthümliche und Merkwürdige hat, so gebe ich es hier aus der Henke-Lindenkohlschen Ausgabe der Schrift Abälards (zugleich mit seiner Unterschrift und den einleitenden Worten Abälards) und lasse auf meine Mittheilung noch einige Bemerkungen folgen.

„*Symbolum Nicenum* a CCCXVIII patribus constitutum, sicut Romæ habetur post altare sancti Pauli in tabula argentea ligno superposita, quam Leo tertius fecit componi ad cautelam fidei catholicæ, sicut ibidem in eadem tabula subjunctum est: „„Credo in unum Deum patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium; et in unum dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, qui ex patre natus est ante omnia sæcula; lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum, non factum, consubstantialem patri, per quem omnia facta sunt; propter nos homines et propter nostram salutem, descendentem de cœlo, et incarnatum de Spiritu sancto et Maria virgine et humanatum, crucifixumque pro nobis sub Pontio Pilato, et passum et sepultum, et resurgentem tertia die secundum scripturas, et ascendentem in cœlum et sedentem ad dextram patris, et iterum venturum cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis; et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas; in unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum. Spero resurrectionem mortuorum et vitam venturi sæculi. Amen"". Leo indignus tertius episcopus pro amore et cautela orthodoxæ fidei fecit"".

Von der Berühmtheit dieses Exemplars im Mittelalter zeugt die öftere Erwähnung desselben in mittelalterlichen Schriften. S. ausser der eben angeführten Stelle Abälards die Worte „Græci autem in ecclesiam credere non verentur, sicut et Symbolum illud continet, quod ad cautelam fidei orthodoxæ

der Acten des chalcedonensischen Concils (Act. II und V; „in unam sanctam catholicam“ &c. und „in unam catholicam“ &c.; a. d. ebds. a. OO.), in der zweiten lateinischen Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils („et in unam“ &c.)[11]); in Etherius und Beatus's Schrift gegen Elipandus von Toledo („in unam“ &c.; a. ob. S. 216 a. O.) und in dem von Fleck herausgegebenen Exemplar des Nicäno-Constantinopolitanums („in unam“ &c.; a. d. ebds. a. O.).

Die Ursache der Auslassung der Präposition ist die sehr merkwürdige und bedeutungsvolle Abneigung, welche die abendländische Kirche zum Theil schon vor Augustin, insbesondere aber von der Zeit dieses Kirchenvaters an, und zwar je länger, je mehr, gegen die Beziehung des „in“ vor „Spiritum sanctum“ auf die übrigen Glieder des dritten Artikels und insbesondere auf das Glied von der Kirche hatte. — Diese Abneigung bewirkte, dass einige alte Kirchen, um die angegebene Beziehung unmöglich zu machen, entweder das „Credo in Deum Patrem —. Et in Jesum Christum —. Et in Spiritum sanctum“ des

Leo instituit et in tabula argentea Romæ altari sancti Pauli affixit“ in einer Auslegung des apostolischen Symbols, die sich in einem 1506 von Jakob Wimpheling bevorworteten Buche findet, das den Titel trägt: „Divus Bernardus in Symbolum Apostolorum. Idem in orationem dominicam. Idem de fide Christiana. Thomas Wolphius Junior in Psalmum Benedicam“, und die Worte: „Quidam dicunt: „„In sanctam ecclesiam““. Sic in tabula aurea Romæ in Cod. lat. Monac. 9583. — Was die Eigenthümlichkeiten des Exemplars anbetrifft, so findet sich „qui ex patre natus est“ und „unum baptismum“ allein in ihm, und theilt es nur mit der zweiten lateinischen Uebersetzung des Exemplars in den Acten des dritten constantinopolitanischen Concils das „et vitam venturi“ st. „futuri sæculi“. Den Zusatz „lumen de lumine“ voran „deum verum de deo vero“ hat es mit den Exemplaren im „Sacr. Gelas.“ und „Cod. cann. et constitt. eccl. Rom.“ gemein (doch haben Cod. Thuaneus und Oxon. der „Cod. cann.“ &c. nach Quesnel diesen Zusatz nicht), und die griechischen Participia von κατελθόντα an bis zum Schluss des zweiten Artikels hat es mit dem Exemplar im „Sacr. Gelas.“ („qui propter — descendentem“ &c.), mit dem in der ersten lateinischen Uebersetzung der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils („propter — descendentem“ &c.; vgl. auch das Nicänum in derselben Uebersetzung), und mit dem von Fleck edirten („quem propter — descendentem“ &c.) sehr unlateinisch durch Participia wieder gegeben („propter — descendentem“ &c.). Anderes lasse ich hier unberührt.

[11]) In dieser Uebersetzung fehlt „Filioque“ („qui ex Patre procedit“).

Symbols in „Credo in Deo Patre —. Et in Jesu Christo —. Et in Spiritu sancto" oder doch das „Et in Spiritu sancto" (oder „Credo in Spiritum sanctum") desselben in „Et in Spiritu sancto" (oder auch „Credo in Spiritu sancto") verwandelten und dann im dritten Artikel mit dem Accusativ fortfuhren. Das Erstere that die altaquilejensische Kirche, in deren Symbol der erste Artikel „Credo in Deo Patre omnipotente", der Anfang des zweiten „Et in Christo Jesu unico Filio ejus, Domino nostro" und der dritte „Et in Spiritu sancto. Sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, hujus carnis resurrectionem" lautet [12]), ein Wortlaut, zu dem uns der Aquilejenser Rufin den Commentar in den Worten geliefert hat, mit denen er in seiner „Expositio in Symbolum Apostolorum" von dem Gliede vom heiligen Geiste zu den übrigen Gliedern des dritten Artikels übergeht [13]). Bloss

12) „Quod paulo superius dicebamus", bemerkt Vallarsi in seiner Ausgabe von Rufins „Expositio in Symbolum Apostolorum" n. 4, „ablativos pro accusativis heic et in consequentibus continuo restituimus, cum melioris notæ codicum auctoritate, tum rationum monumentis adducti, quæ Baluzius adfert. Ait vero: Sic tres Mss. codices, cum Remb. Erasm. et Morel. et sic in sequentibus articulis *et in Jesu Christo* &c. Pamelius his in locis accusativum posuit, tum quia sic invenit in Frobeniana et in aliis duobus vetustis editonibus, tum quia sic habent tria apud Hieronymum symbola, et sic ipse Hieronymus in Dialogo adversus Luciferianos, uno loco excepto; sic etiam ubique Augustinus. Verum Pamelii rationes probant, illud quidem in plerisque Symbolis dici solere: *Credo in Deum*, at minime probant, sic etiam extitisse in Symbolo Ecclesiæ Aquilejensis. Quia etiam quo usitatior erat accusativus in Symbolis, eo minus probabile est, librarios vel incuria vel de industria ablativum in hoc Symbolo posuisse. At minime mirum, si, cum reperirent ablativum, novitate offensi, accusativum inseruerint. Quamobrem codices, in quibus legitur *Credo in Deo* &c. *et in Christo* &c. *et in Spiritu sancto*, videntur mihi accuratius consuetudinem Ecclesiæ Aquilejensis retinere, quam qui accusativum usurpant. Hæc autem Symboli pronuntiandi ratio non videtur ab hac Ecclesia adscita sine consilio fuisse, sed ut trium personarum divinarum clarior esset disinctio ab articulis sequentibus *sanctam ecclesiam*" &c.

13) „Non dixit: in sanctam ecclesiam, nec in remissionem peccatorum, nec in carnis resurrectionem. Si enim addidisset in præpositionem, una eademque vis fuisset cum superioribus. Nunc autem in illis quidem vocabulis, ubi de divinitate fides ordinatur, in Deum Patrem dicitur et in Jesum Christum Filium ejus et in Spiritum sanctum; in ceteris vero, ubi non de divinitate, sed de creaturis ac mysteriis sermo est, in præpositio non additur, ut dicatur in sanctam ecclesiam, sed sanctam ecclesiam credendam esse, non ut in Deum, sed ut ecclesiam Deo

in dem ersten Gliede des dritten Artikels ward der Accusativ in den Ablativ verändert von der Kirche, in der Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers (550—600), die Taufe empfing [14]), und von der, welcher der Verfasser der von Bianchini herausgegebenen pseudo-athanasianischen „Enarratio in Symbolum" angehörte („Credo in Deum Patrem —. Et in Jesum Christum —. Et in Spiritu sancto. Sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, resurrectionem carnis", „Credo in Deum Patrem —. Credo in Spiritu sancto. — Sanctam matrem ecclesiam [15]). — Dieselbe Abneigung bewirkte, dass fast alle altoccidentalischen Ausleger des Taufsymbols nicht bloss „Credo sanctam ecclesiam", „Credo remissionem peccatorum" u. s. w. und nicht „Credo in sanctam ecclesiam", „Credo in remissionem peccatorum" u. s. w. sagten [16]), sondern sich auch auf das Bestimmteste und Ent-

congregatam, et remissionem peccatorum credendam esse, non in remissionem peccatorum, et resurrectionem carnis, non in resurrectionem carnis. Hac itaque præpositionis syllaba creator a creaturis secernitur et divina separantur ab humanis" (Ruf. Comment. in Symb. Apost. c. 36).

14) Venantius war in „Duplavili in agro Tarvisino" (Treviso) geboren. Die Kirche, in der er getauft ward, gehörte also mit zu der aquilejensischen Diöces.

15) Venantius bemerkt in seiner „Expositio Symboli" („Carminum, Epistolarum, Expositionum Libri XI, lib. XI C. 1) zu „Credo in Spiritu sancto": „Ergo una divinitas in Trinitate, quia dixit Symbolum: Credo in Deum Patrem et in Jesum Christum et in Spiritu sancto. Ergo ubi in præpositio ponitur, ibi divinitas approbatur, ut est: Credo in Patre, in Filio, in Spiritu sancto. Nam non dicitur in sancta ecclesia, non dicitur in remissione peccatorum, sed sanctam ecclesiam ac remissionem peccatorum credis".

16) So in Maximus von Turins „Homilia 82. De traditione Symboli" („Sanctam ecclesiam. Vere sancta est ecclesia" &c. „Remissionem peccatorum. Credenda est præcipue, fratres, peccatorum remissio" &. Carnis resurrectionem"); — in Petrus Chrysologus's sechs „Sermones in Symb. Apostolorum" (z. B. „Carnis resurrectionem. Crede carnis resurrectionem" &c. Sermo 58, „Et sanctam ecclesiam. Credimus et ecclesiam" &c. Sermo 59, „Credimus sanctam ecclesiam", „Credimus remissionem peccatorum", „Credimus resurrectionem carnis", „Credimus vitam æternam" Sermo 60, „Credo sanctam ecclesiam", „Credo remissionem peccatorum" Sermo 61; nur einmal, in Sermo 62, sagt Petrus „In sanctam ecclesiam"); — in dem aller Wahrscheinlichkeit nach Cäsarius von Arelate angehörigen pseudo-augustinischen Sermo 244 („Credite in Spiritum sanctum, credite sanctam

schiedenste gegen die Relation der Präposition auf die im dritten Artikel nach dem heiligen Geist genannten Gegenstände und insbesondere gegen ihre Relation auf die Kirche aussprachen. Man erklärte, dass man wohl der Kirche, aber, aber nicht an die Kirche glauben müsse, weil die Kirche nicht Gott, sondern Gottes Haus sei, dass man nicht an die Kirche glauben müsse, als wäre sie Gott, sondern dass man in der Kirche, als ihr Mitglied, an Gott glauben müsse; dass nicht in die im dritten Artikel nach dem heiligen Geist genannten Dinge hienein („in" mit dem Accus.) zu glauben sei, sondern dass dieselben in Gott müssten geglaubt werden; dass man sie nicht als Gott, sondern als Gottes Wohlthaten zu bekennen habe [17]). Ja

ecclesiam, credite sanctorum communionem, credite remissionem peccatorum, credite carnis resurrectionem, credite et vitam æternam"); — endlich in der ersten von den beiden Homilien „De symbolo", die wir in der Sammlung von Homilien finden, welche den Namen des Eusebius von Emesa tragen, aber von einigen südgallischen Kirchenlehrern des fünften oder fünften und sechsten Jahrhunderts und insbesondere von Faustus von Rhegium herrühren („Credo sanctam ecclesiam"; Max. Bibl. Patrr. T. VI p. 629). Auch die römische Kirche sagte: „Credo sanctam ecclesiam" &c., denn der in Rom getaufte Hieronymus sagt in seinem „Dialogus Orthodoxi et Luciferiani" (nach den bessern Handschriften): „Præterea cum sollemne sit in lavacro post Trinitatis confessionem interrogare: „„Credis sanctam ecclesiam? credis remissionem peccatorum? quam ecclesiam credidisse eum dicis? Arianorum? sed non habent, nostram? sed extra hanc baptizatus, non potest eam credere, quam nescivit" (Opp. T. II p. 167 ed. Migne).

17) „„Sanctam ecclesiam catholicam"". Sciendum est, quod Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debemus, quia Ecclesia non est Deus, sed domus Dei est" (der pseudo-augustinische „Sermo de Symbolo" 242). „Quod autem interrogavimus: „„Credis sanctam ecclesiam et remissionem peccatorum et carnis resurrectionem? non eo modo interrogavimus, ut quomodo in Deum creditur, sic et in ecclesiam sanctam catholicam. Propterea sancta et catholica est, quia recte credit in Deum. Non ergo diximus, ut in Ecclesiam quasi in Deum crederitis, sed intelligite, nos dicere et dixisse, ut in Ecclesia sancta et catholica conversantes in Deum crederetis; crederetis etiam resurrectionem carnis, quia futura est. Sicut ergo in Trinitatis mysterium credidistis —, sicut vobis credidistis dimittenda esse peccata et nunc jam per baptismum creditis esse dimissa, ita etiam resurrectionem carnis futuram credite. — In hoc enim Christianorum spes tota consistit, ut hujus, non

man erklärte die Redensart „an die Kirche glauben“ sogar für eine Blasphemie [18]). Dieser Stand der Dinge war durch Rufins und noch viel mehr durch Augustins Einfluss herbeigeführt worden. Augustin macht nämlich einen scharfen Unterschied zwischen „credere alicui“ und

alterius corporis resurrectionem in veritate futuram esse credamus“ (der Augustin zugeschriebene „Sermo II ad Neophytos“). „Quod vero sequitur: „„Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam““ — credimus in Deum — hæc quidem commemoramus, non tamen in ea credimus, sed ipsa in Deo credimus, hæc, inquam, non quasi Deum, sed quasi Dei beneficia confitemur“ (die zweite der beiden Homilien „De symbolo“ in der dem Eusebius von Emesa zugeschriebene Sammlung; a. a. O. p. 631).

18) „Sed opponis et dicis, non statim in hoc verbo Deum posse monstrari, quod dicimus: „„Credo et in Spiritum sanctum““, quia sequitur: „„Credo in sanctam ecclesiam catholicam““. — Ergo dicis: „„Credo in sanctam ecclesiam catholicam?““ Quod supponendo exiguam, id est in syllabam, ingentem caliginem subtexere conaris? Credimus Ecclesiam quasi regenerationis matrem, non in Ecclesiam credimus quasi in salutis auctorem. Nam cum hoc de Spiritu sancto universa confitetur Ecclesia, numquid et in semetipsam credere potest? Ergo cum in solam specialiter credi oporteat Trinitatem, etiam memoratorum Patrum toto celebrata orbe doctrina confirmet, aut remove hanc de Ecclesiæ nomine syllabam, aut certe credere te in Ecclesiam manifesta professione Scripturis assere, testimoniis doce, divinis oraculis, remota verborum tuorum præsumptione, convince. De sacris omnimodo voluminibus quæ sunt credenda sumamus, de quorum fonte Symboli ipsius series derivata consistit: Qui in Ecclesiam credit, in hominem credit. Non homo ex Ecclesia, sed Ecclesia esse cœpit ex homine. Recede itaque ex hac blasphemiæ persuasione, ut in aliquam humanam te æstimes debere credere creaturam, cum omnino nec in Angelum, nec in Archangelum sit credendum. Hæc enim, quæ in Symbolo post sancti Spiritus nomen sequuntur ad clausulam Symboli, remota in præpositione, recipiuntur, ut sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam credamus. Credamus in Deum, id est, ut hæc a Deo deposita et in Deo constare fateamur. Nam nonnullorum imperitia in præpositionem hanc velut de proxima vicinaque sententia in consequentem traxit et rapuit et ex superfluo imprudenter apposuit. In nullis autem canonicis, de quibus Symboli textus pendet, accepimus, quia in Ecclesiam credere, sicut in Spiritum sanctum Filiumque debeamus. Et ideo, eam ab hoc honore omnis creatura sit aliena, hic, in quem credere præcipimur, Deus est. Quod verbum divinitatis specialiter vox Domini salvatoris assignat, ita dicens: „„Credite in Deum et in me credite““. Et iterum: „„Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui me misit““ (Faustus von Rhegiums oder des römischen Diaconus Paschasius, um 500, „Libri duo de Spiritu sancto contra Macedonium“, Lib. 1 Cap. 1).

„credere in aliquem", eine Redensart, die er nur von Gott gebraucht wissen will, und zwischen „credere Jesum esse Christum", „credere Deo, Christo" und „credere in Deum, Christum". Das Letzte definirt er durch „credendo adhærere ad bene cooperandum bona operanti Deo", „credendo amare, diligere Deum, Christum", „credendo in eum ire ejusque membris incorporari" und „credendo in Christum, veniente Christo in credentem in eum, quodammodo uniri in Christum et membrum corporis ejus effici". Es schliesst nach ihm die Hoffnung und die Liebe zu Gott ein. „Credere Jesum Christum esse" ist ihm dagegen ein Glaube, den auch die Dämonen haben [19]). Und in Ueber-

19) „Hoc est etiam credere in Deum, quod utique plus est quam credere Deo. Nam et homini cuilibet plerumque credendum est, quamvis in eum non sit credendum. Hoc est ergo credere in Deum: credendo adhærere ad bene cooperandum bona operanti Deo" (Enarr. in Ps. 77 n. 8). „Ipse autem Dominus aperte alio loco dicit: „„Hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem ille misit"". Ut credatis in eum, non ut credatis ei. Si creditis in eum, creditis ei; non autem continuo, qui credit ei, credit in eum. Nam et dæmones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de Apostolis ipsius possumus dicere: „„Credimus Paulo"", sed non credimus in Paulum; „„credimus Petro"", sed non credimus in Petrum. Credenti enim in eum, qui justificat impium, deputatur fides ejus ad justitiam. Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari" (Tract. XXIX in Ev. Joh. n. 7; vgl. die Worte: „Hoc est — credere in Christum, diligere Christum; non quomodo dæmones credebant, sed non diligebant, et ideo, quamvis crederent, dicebant: „„Quid nobis et tibi est, Fili Dei"", Enarr. in Ps. 130 n. 1, und die Worte: „Non enim hoc [credere in Christum] est, habere dæmonum fidem, quæ recte mortua perhibetur, sed fidem, quæ per dilectionem operatur", „De fide et operibus" n. 30). „Nunquam — aliquis Apostolorum dicere auderet: „„Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me"". Omnino enim non diceret: „„Qui credit in me"". Credimus enim Apostolo, sed non credimus in Apostolum; non enim Apostolus justificat impium" &c., Tract. LIV in Ev. Joh. n. 3). „Potuit Apostolus recte dicere: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi"". Nunquam autem diceret: „„Justificamini a me, sicut et ego sum justificatus a Christo. Quoniam possunt esse et sunt et fuerunt multi justi homines et imitandi; justus autem est justificans nemo, nisi Christus. Unde dicitur: „„Credenti in eum, qui justificat impium, deputatur fides ejus ad justitiam"". Quisquis ergo ausus fuerit dicere: „„Justificate"", consequens est, ut dicat etiam: „„Crede in me"". Quod nemo sanctorum recte dicere potuit, nisi Sanctus sanctorum: „„Credite in Deum et in me credite"", ut, quia ipse

einstimmung hiermit sagt er nie: „Credo in sanctam ecclesiam, in remissionem peccatorum" u. s. w., sondern stets: „Credo sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum" u. s. w.[20]). Da, wo das alte Abendland „credere in" mit andern Gegenständen als die drei göttlichen Personen und speciell mit den Gegenständen verbindet, die im dritten Artikel auf den heiligen Geist folgen, ist die Präposition (ganz wie unser „an" in den Redensarten: „Er glaubt nicht an den Teufel", „Er glaubt an Gespenster", „Ich glaube nicht daran"), meist nur Exponent des Accusativverhältnisses[21]). — Dieselbe Abneigung

justificat impium, credenti in eum, qui justificat impium, deputetur fides ad justitiam" („De peccatorum meritis et remissione" Lib. I n. 18). „Multum interest, utrum quisque credat, ipsum Christum, et utrum credat in Christum. Nam ipsum esse Christum et dæmones crediderunt, nec tamen in Christum dæmones crediderunt. Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum, et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum venit in eum Christus et quodam modo unitur in eum et membrum in corpore ejus efficitur. Quod fieri non potest, nisi et spes accedat et caritas" („Sermo 144 n. 2 de verbis: „„Ipse arguet mundum de peccato"" &c.").

20) S. die Stellen: „Credimus etiam resurrectionem carnis" in „Sermo de Symb. ad Catechumenos", „per ipsum (Spiritum sanctum) remissionem accipimus peccatorum, per ipsum resurrectionem credimus carnis") in „Serme 215 in redditione Symboli" und „Credimus et sanctam ecclesiam", „Itaque credimus et remissionem peccatorum", „Et ideo credimus et carnis resurrectionem" in „Liber de fide et Symbolo" (nach den meisten Handschriften).

Wie sich in solchen späteren Erklärungen, wie die ob. in Anm. 17 angeführten, der Einfluss Augustins geltend macht, sieht man daraus, dass dieselben Männer, die sie geben, nach Augustin und fast mit seinen Worten scharf zwischen „credere Deum", „credere Deo" und „credere in Deum" unterscheiden. So heisst es in der zweiten „Homilia de Symbolo" in der dem Eusebius von Emesa zugeschriebenen Homiliensammlung: „Aliud est Deo credere, aliud in Deum credere. Credere et Paulo et Petro jure debemus, in Petrum vero ac Paulum credere, id est in servos conferre honorem Domini, non debemus. Credere illi quilibet potest hominum, credere vero in illum, soli te debere noveris majestati. Sed et hoc ipsum aliud est credere Deum, aliud credere in Deum. Esse Deum credere et diabolus invenitur, in Deum vero credere, nisi qui pie in eum speraverit, non probatur. Et ideo Deum credere naturaliter scire est, in Deum vero credere, hoc est fideliter eum quærere et tota in eum dilectione transire".

21) Das ist z. B. deutlich der Fall in den Worten Cyprians: „In æternam poenam sero credent, qui in vitam æternam credere noluerunt („Ad Demetrianum"

bewirkte endlich, dass man im Occident vom sechsten Jahrhundert an im lateinischen Text des nicäno-constantinopolitanischen Symbols oft

c. 24); ferner in den Worten Tertullians: „Credentes enim resurrectionem Christi, in nostram quoque credimus, propter quos ille et obiit et resurrexit. Ergo cum constet de resurrectione mortuorum, vacat dolor mortis, vacat et impatientia doloris. Cur ergo doleas, si periisse non credis? Cur impatienter feras, subductum interim, quem credis reversurum? („De patientia" c. 9) und darum auch in seinen Worten: „Offeramus patientiam spiritus, patientiam carnis, qui in resurrectionem carnis et spiritus credimus" (ib. c. 16); ferner in den Worten des Hieronymus: „Porro blasphemia non solum aperta est et de ira nascitur, sed et absque ira, sedata mente, profertur, si aut de mundi istius quispiam gubernatione causetur et dicat: Illud sic esse non debuit, hoc vero esse sic debuit; aut certe in Ecclesia constitutus et credens in Deum, labatur in dogmatibus, quæ ignorare non licitum est: aliter de Patre et Filio et Spiritu sancto sentiens, quam rei ipsius veritas habet, non ita credens in resurrectione mortuorum, ut scripturæ docent (zu Eph. 4, 31); ferner in den Worten Augustins: „Et ipsam fidem in resurrectionem Christi maxime commendavit Apostolus. Ait enim: „„Si credideris in corde tuo, quia Deus eum suscitavit a mortuis, salvus eris"". Non dixit: „„Si credideris, quia mortuus est Christus"", quod et Pagani et Judæi et omnes inimici ejus crediderunt, sed ait: „„Si credideris in corde tuo, quia Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris"". Hoc credere, hoc est esse Israel, hoc est videre Deum" &c. (Enarr. in Ps. 120 n. 6); weiter in den Worten des Gregorius von Tours: „„Si — resurrectio futura non est, quid proderit justis bene agere, quid nocebit peccatoribus male. Decidant ergo cuncti in voluntatibus suis, et faciat unusquisque quæ placuerit, si judicium futurum non erit. Vel illud, improbe, non reformidas, quod ipse Dominus beatis apostolis ait: „„Cum venerit"", inquit, „„filius hominis in sede majestatis suæ, congregabuntur ante eum omnes gentes"" &c. Atque ut ipsa scriptura docet: „„Ibunt hi in supplicium æternum"" &c. Putasne, erit resurrectio mortuorum, quando ista faciet Dominus? Respondeat ergo tibi Paulus apostolus, sicut aliis incredulis, dicens: „„Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis et fides vestra"". Ad hæc contristatus presbyter, a conspectu nostro discedens, pollicitus est credere in resurrectionem, juxta seriem scripturarum sanctarum, quam supra memoravimus („Historia Francorum", Lib. X c. XIII). — In Nicetas von Romatianas „Explanatio Symboli ad competentes" wechseln „credere" mit dem blossen Accusativ und „credere" mit „in" und dem Accusativ beständig mit einander. Während Nicetas erst sagt: „Post confessionem beatæ Trinitatis jam confiteris credere sanctam ecclesiam catholicam", sagt er später: „Credis in remissionem peccatorum". Da, wo er die beiden letzten Glieder

„in“ vor „unam sanctam, catholicam et apostolicam“ ausliess — zum Theil sogar da, wo man das griechische Original geradezu über-

des dritten Artikels anführt, sagt er sogar in einem Athemzuge: „credis et carnis resurrectionem et in vitam æternam“. Endlich: während er hier sagt: „Credis in vitam æternam“, sagt er später wieder: „hæc est æterna vita illa —, quam credis“. Aus diesem beständigen Wechsel von „credere“ mit dem blossen Accusativ und „credere“ mit „in“ und dem Accusativ folgt offenbar, dass „credere in sanctam ecclesiam catholicam, in remissionem peccatorum“ &c. für Nicetas ganz Dasselbe gewesen sein muss, wie „credere sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum“ &c., oder dass die Präposition „in“ in den Verbindungen „credere sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum“ &c. für ihn ihre ursprüngliche eigentliche Kraft verloren haben und zu einem blossen Exponenten des Accusativverhältnisses geworden sein muss, einem Exponenten, der in Verbindung mit dem Accusativ gleich dem blossen Accusativ die Existenz des Objects ausdrückte. In dem pseudo-augustinischen „Sermo de Symbolo ad Catechumenos II“, einer Auslegung des Symbols aus der nordafrikanischen Kirche der vandalischen Zeit, heisst es „in carnis resurrectionem et in vitam æternam“, wird aber das Erstere durch: „Resurrecturam esse omnem carnem, rationalem scilicet creaturam, fideliter teneamus“ erklärt. Hieher gehören zum Theil auch Fulgentius von Ruspes Worte in seinen „Libri duodecim contra gesta, quæ adversus eum Fabianus hæreticus falsa confinxit“ Fragm. XXXVI: „Non autem sic credimus in remissionem peccatorum, in carnis resurrectionem et in vitam æternam, sicut credimus in Spiritum sanctum“. Discretione quippe largitoris largitatisque servata, in Patrem et in Filium et in Spirtum sanctum credimus, remissionem vero peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam a Patre et Filio et Spiritu sancto danda nobis credimus et speramus“. Einerseits macht nämlich Fulgentius in diesen Worten einen scharfen Unterschied zwischen „credere in Patrem, in Filium et in Spiritum sanctum“ und zwischen „credere in remissionem peccatorum“ &c., indem er das Erstere entweder wie Augustin oder als ein sein Vertrauen auf die drei göttlichen Personen Setzen fasst, andererseits definirt er doch das Letztern nicht durch „glauben, dass es eine Sündenvergebung u. s. w. gebe“, sondern glauben und hoffen, dass man selber sie erhalten werde. An „credere in sanctam ecclesiam“ und „credere sanctam ecclesiam“ konnte er nicht denken, da „sancta ecclesia“ in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol bekanntlich nicht zwischen „Spiritum sanctum“ und „remissionem peccatorum“ stand, sondern, durch „per“ mit dem Vorangehenden verbunden, den Schluss des dritten Artikels bildete. Aehnlich, wie Fulgentius, verstand aller Wahrscheinlichkeit nach auch Cyprian „credere in“ in den Worten: „Nam si dicunt (die Novatianer bei der Taufe): „Credis in remissionem peccatorum (einige Handschriften haben bloss „remissionem peccatorum“) et vitam

setzte (s. ob. S. 220), und wo wir deshalb die Präposition erwarten sollten, zumal da in lateinischen Uebersetzungen griechischer Symbole

æternam per sanctam ecclesiam"" &c. (Ep. 69 „ad Magnum") und: „Nam cum dicimus (bei der Taufe): „„Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?"" &c. (Ep. 70 „ad Januarium et cæteros episcopos Numidas"); s. die am Anfang dieser Anm. angef. cyprianische Stelle.

An mehreren Stellen der Kirchenväter schwanken die Handschriften zwischen „credere in ecclesiam" &c. und „credere ecclesiam" &c. So haben in Cyprians Ep. 69 die meisten Handschriften die Präposition, einige nicht; so fehlt in des Hieronymus „Dial. contr. Luciferianos" c. 12 „in" nach Marianus Victorius in den besten Handschriften, während einige sie haben; so haben in Augustins Schrift „De fide et Symbolo" n. 21—23 drei Handschriften die Präposition, während die übrigen sie auslassen; so haben in der mittelsten der drei pseudoaugustinischen (vielleicht dem Maximus von Turin angehörigen) „Sermones ad neophytos" drei Handschriften „in", während die Präposition in zwei anderen fehlt. Dieses Schwanken der Handschriften erklärt sich theils daraus, dass Abschreiber die Präposition unwillkürlich hinzufügten, indem „credere in" oft in derselben Bedeutung gebraucht wurde, wie „credere" mit dem Accusativ, theils daraus, dass sie dieselbe wegliessen, indem sie sich an ihr stiessen oder doch daran gewöhnt waren „credere" mit den auf den heiligen Geist folgenden Gliedern des dritten Artikels mit dem blossen Accusativ zu verbinden.

Einzelne abendländische Kirchenlehrer scheinen jedoch bisweilen nicht nur das „in" vor „Spiritum sanctum" auch mit „sanctam ecclesiam" &c. verbunden, sondern auch das „credere in sanctam ecclesiam" &c. in demselben Sinne, wie das „credere in Patrem" &c. genommen zu haben. So besonders Ambrosius in seiner „Explanatio Symboli ad initiandos". Doch ist hier der Text unsicher, und der Sinn, den Ambrosius in die Verbindung „credere in sanctam ecclesiam" &c. legt, nicht ganz klar. In dem einen der beiden Texte, in welchen wir die „Explanatio" besitzen, dem von Angelo Mai in „Scriptorum vett. nova coll." T. VII p. 156-58 aus einer vaticanischen Handschrift herausgegebenen, lauten nämlich seine Worte: „Sane accipe, quemadmodum credimus in auctorem; ne forte dicas: „„sed habet et in Ecclesiam, sed habet et in remissionem peccatorum, sed habet et in resurrectionem"". Quid ergo? Par causa est. Sic credimus in Christum, sic credimus in Patrem, quemadmodum credimus et in Ecclesiam et in remissionem peccatorum et in carnis resurrectionem. Quæ ratio est? quia qui credit in auctorem, credit et in opus auctoris. Denique ne hoc ingenii nostri putetis, accipite testimonium: Si mihi non creditis, vel operibus credite. Ergo hoc habes. Nunc fides tua amplius elucebit, si in opus auctoris tui fidem veram et integram putaveris deferendam. In ecclesiam sanctam et in remissionem peccatorum. Crede ergo ex fide, quia omnia peccata tibi remittentur. — Resurrectionem. Crede, quia resurget et

sonst eine grosse Buchstäblichkeit herrscht —, und dass diese Auslassung zuletzt in dem lateinisch-abendländischen Nicäno-Constantinopolitanum

caro". Dagegen steht in dem anderen Text der „Explanatio", welchen wir in der römischen Ausgabe der Werke des Maximus von Turin finden, und der aus einem Lambacher Codex, in dem die Rede Maximus von Turin zugeschrieben wird, genommen ist: „Sed habet et Ecclesiam, sed habet et remissionem peccatorum, sed habet et resurrectionem carnis — quemadmodum credimus et Ecclesiam et remissionem peccatorum et carnis resurrectionem — si operi auctoris tui fidem veram et integram putaveris deferendam —. Sanctam ecclesiam et remissionem peccatorum". In den Worten des Ambrosius: „Dominica jejunare non possumus, quia Manichæos etiam ob istius diei jejunia jure damnamus. Hoc est enim in resurrectionem Christi non credere, si legem quis jejunii die resurrectionis indicat (Ep. XXIII n. 11) ist „in resurrectionem" = „resurrectionem". In seiner Schrift „De excessu fratris sui Satyri" braucht Ambrosius oft „credere resurrectionem" (Lib. II n. 53. 62. 65. 88. 102). Hieronymus, welcher berichtet, dass die römische Kirche, in der er getauft worden war, bei der Taufe fragte: „Credis sanctam ecclesiam? „credis remissionem peccatorum?" (s. ob. S. 225), sagt in seinem Commentar zu Pauli Brief an Philemon (V. 5): „Nunc hoc quæritur, quomodo eandem fidem in Jesu Christo quis habere possit et in sanctos ejus". — Ad expositionem hujus loci de Exodo sumamus exemplum: „„Credidit populus Deo et Moysi, servo ejus"". Una eademque credulitas in Moysen refertur et Deum, et populus, qui credebat in Dominum, æque credidisse dicitur in servum. Hoc autem non solum in Moyse, sed in omnibus sanctis ejus est, ut quicunque credidit Deo, aliter ejus fidem recipere non queat, nisi credat et in sanctos ejus. Non est enim in Deum perfecta dilectio et fides, quæ in ministros ejus odio et infidelitate teneatur. Quod autem dico, tale est: Credidit quispiam in conditorem Deum, non potest credere nisi prius crediderit de sanctis vera esse, quæ scripta sunt. Adam a Deo plasmatum &c. Hoc et cetera, quæ de sanctis scripta sunt, nisi quis universa crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit". Doch hat der Kirchenvater nach diesen Worten bei „credere in sanctos" eigentlich keinen andern Glauben gemeint als den, dass alles das wahr ist, was in der heiligen Schrift von den Heiligen erzählt und ausgesagt wird. — Man könnte hier auch die mittelste von den „interrogationes de fide" anführen wollen, die in der mailändischen Kirche an die Baptisanden gerichtet wurden: „Credis in Dominum nostrum Jesum Christum et in crucem ejus?" (Pseudo-Ambrosius „De sacramentis" Libb. VI, Lib. II c. 7 n. 20, und Ambrosius „De mysteriis liber unus" c. 5 n. 28). Aber mit „credere in crucem Christi" (sowie auch mit den Redensarten πιστευειν εἰς τον θανατον und εἰς το αἱμα Χριστου in Ignat. ep. ad Trall. c. 2: ἱνα, πιστευσαντες εἰς τον θανατον αὐτου, το ἀποθανειν ἐκφυγητε und ep. ad Smyrn. 6: ἐαν μη

allein herrschend und so eine von den Eigenthümlichkeiten wurde, die für dieses Symbol characteristisch sind, und es von dem griechisch-morgenländischen Original unterscheiden [22]). — Wenn nach dem ob.

πιστευσωσιν εἰς το αἱμα Χριστου) verhält es sich doch anders als mit „credere in sanctam ecclesiam", „credere in carnis resurrectionem" &c., indem es ja keinem Zweifel unterworfen sein kann, dass Christi Kreuz (Tod und Blut) ein Gegenstand des Vertrauens für den Christen sein darf. „Credere in crucem Christi" ist nicht wesentlich verschieden von „credere in Jesum crucifixum".

[22]) Die Abneigung, die wir in der alten abendländischen Kirche gegen die Beziehung des „in" vor „Spiritum sanctum" auf die übrigen Glieder des dritten Artikels finden, setzt sich im ganzen Mittelalter fort. Vgl., was das frühere Mittelalter angeht, z. B. die Worte: „Credant etiam sanctam ecclesiam catholicam, id est universalem, non in sanctam ecclesiam, ut credentes in Trinitatem" in Theodulph von Orleans's ob. angef. Schrift (a. d. ebds. a. O.), und die Worte: „Interr. „„Credis in sanctam ecclesiam catholicam et in sanctorum communionem?"" Resp. „„(Non); esse etenim sanctam ecclesiam, sed in eam non credo, quia non Deus, sed convocatio seu congregatio Christianorum est"". — Interr. „„Credis in remissionem peccatorum?"" Resp. „„Non; sed esse remissionem peccatorum credo"" &c. in den von Alcuin oder einem anderen Kirchenlehrer des zehnten Jahrhunderts angehörigen „Disputationes puerorum per interrogationes et responsiones" c. 11 (Opp. Alcuin T. II p. 1187 s. ed. Migne). Was das spätere Mittelalter betrifft, so vergleiche folgende Stellen: „„Credo in Spiritum sanctum"". Haec fidei confessio ipsum aeque Deum sicut et Patrem et Filium asserit, alioquin non diceret in Spiritum sed Spiritum sanctum tantum, sicut et consequentur dicit ecclesiam, non in ecclesiam. Sicut ergo dicimus: „„Credo sanctam ecclesiam"", id est eam esse sanctam, ita etiam dicere possumus: „„Credo sanctum Petrum"" (die Bernhard von Clairvaux beigelegte Auslegung des Symbols; s. ob. S. 221 f.). „„Sanctam ecclesiam catholicam"". Subaudis: credo. — Remissionem peccatorum credo esse in ecclesia" (eine kurze Auslegung des Symbols in Cod. lat. Monac. 16086 aus dem 12ten oder 13ten Jahrhundert. „Sanctam ecclesiam catholicam credere debemus, quia non est Deus, sed domus Dei est" (eine kurze Auslegung des Symbols in Cod. Sangall. 782 aus dem 13ten Jahrhundert). „„Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam"". Iste versiculus noni articuli in alio symbolo Apostolorum est, quem posuit Matthaeus, scilicet sanctam ecclesiam catholicam. Non est ita exponendus, ac si nos jubeat credere in aliquid, quod non est Deus, quia hoc idololatria et non fides esset. Dupliciter igitur potest intelligi: scilicet primo, prout communiter solet exponi, sic: „„Credo unam sanctam"" &c., id est: „„Credo in Spiritum sanctum suis donis unientem et sanctificantem ecclesiam""; alio modo: „„Credo unam sanctam"" &c., id est: „„Credo in Filium — unientem — et in se sanctificantem ecclesiam"". Primo

S. 221 f. Angeführten „in“ vom fünften bis zum neunten Jahrhundert in dem lateinischen Nicäno - Constantinopolitanum doch noch etwas häufiger beibehalten als ausgelassen wurde, so hat dies wohl darin seinen Grund, dass die Präposition nun einmal im Originale stand, dass man damals sehr buchstäblich zu übersetzten pflegte, und dass man endlich „in“ nach „credere“ oft nur als Exponent des Accusativverhältnisses brauchte und es darum auch in dem genannten Symbole auf diese Weise auffassen konnte.

3. Die Verwandlung des Plurals in den Singular im Anfang des ersten Artikels und in dem dritten und vierten sammt fünften Gliede des dritten [23]) begegnet uns am Frühesten in der römischen Kirche, indem wir sie hier schon in „Sacramentarium Gelasianum“ finden („Credo —. Confiteor —. Spero —.“). Später treffen wir sie ebenda-

modo est articulus de Spiritu sancto, alio modo est articulus de Filio“ (eine Auslegung des Nicænums in Cod. Sangall. 974 aus dem 13ten Jahrhundert). „„Credo sanctam ecclesiam catholicam““. Hucusque hanc præpositionem „in“ junximus huic nomini „„Deum““, junximus nominibus personarum, significantes, quod in solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum tendimus tanquam in nostræ salutis auctorem, non in archangelos vel beatam virginem. Hac igitur præpositione obmissa sine ipsius appositione cedunt sequentia“ (eine in Bologna recitirte Auslegung des Symbols „a Magistro Theobaldo Britone Turonensi Canonico“ aus dem 13ten oder 14ten Jahrh. in Cod. Melic. D. 82). Auch der „Catechismus Romanus“ erklärt sich gegen die Beziehung der Präposition auf das Glied von der Kirche (und die folgenden Glieder). „An, ut in Deum“, heisst es nämlich hier in P. I. „De Symbolo“ Cap. X. De nono articulo, Qu. 19), „An, ut in Deum, ita in Ecclesiam credendum est? Tres Trinitatis personas, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ita credimus, ut in eis fidem nostram collocemus. Nunc autem, mutata dicendi forma, sanctam et non in sanctam Ecclesiam credere profitemur, ut hac etiam diversa loquendi ratione Deus omnium effector a creatis rebus distinguatur, præclaraque illa omnia, quæ in Ecclesiam collata sunt beneficia, divinæ bonitati accepta referamus“. Dass die verschiedenen protestantischen Kirchen die Verbindung des „in“ mit „sanctam ecclesiam catholicam“ und den folgenden Gliedern des Symbols verworfen haben, versteht sich von selbst.

[23]) In einigen Exemplaren, dem in den Acten des Conc. Tolet. III, dem bei Etherius und Beatus und dem pseudoisidorischen, beginnt der dritte Artikel mit „Credimus et in Spiritum sanctum“ statt „Et in Spiritum sanctum“. Auch in den beiden von Heurtly herausgegebenen Uebersetzungen wird das „Verbum credendi“ im Anfang des dritten Artikels wiederholt; nur steht es hier im Singular (s. die folg. Anm.).

selbst in dem „Ordo Romanus" („Credo —. Confiteor —. Et exspecto —.") und in dem uns von Abälard mitgetheilten Symbole Leos III („Credo —. Confiteor —. Spero —", wie im Gelasianum; s. ob. S. 221). Was die angelsächsische und altenglische Kirche anbetrifft, so finden wir den Singular in derselben in den beiden von Heurtly veröffentlichten Uebersetzungen (s. ob. S. 220)[24]), und was die fränkische Kirche angeht, so begegnen wir ihm hier in dem Exemplar in den forojulianischen Acten („Credo —. Confiteor —. Et exspecto —.") und in dem von Fleck edirten Exemplare („Credo —. Confiteor —. Spero —."); vgl. auch noch die ob. S. 218 angef. Worte des Aeneas von Paris. — Dagegen ist der Plural des Originals beibehalten in den drei spanischen Exemplaren, dem in den Acten des dritten toletanischen Concils („Credimus —. Credimus et —. Confitemur —. Exspectamus —."), dem in der Mozarabischen Liturgie („Credimus —. Confitemur[25]) —. Exspectamus —.") und dem bei Etherius und Beatus (ganz wie in den Acten des Conc. Tolet. III), sowie auch in allen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums, der in den „Cann. et constitt. eccl. Rom." („Credimus —. Confitemur —. Speramus —."), der des Dionysius Exiguus (ebenso, nur „Exspectamus —."), der des Pseudoisidorus („Credimus —. Credimus et —. Confitemur —. Exspectamus —."), den beiden in den Acten des chalcedonensischen Concils („Credimus —. Confitemur —. Et exspectamus, Exspectamus —.") und den beiden der Acten des dritten constantinopolitanischen Concils („Credimus —. Confitemur — Speramus, Exspectamus —."). — Der Gebrauch des Singulars in dem „Sacramentarium Gelasianum" und „Ordo Romanus" rührt daher, dass

[24]) „Ic gelyfe —. And Ic gelyfe on thone halgan Gast. Ic andette tha anan halgan — gelathunge; And an fulluht on forgyfennyse synna; And Ic andibidige —". „Ic ileue —. And Ic ileve on thene holi Gost; Ic andette tha onan halwen — ilathunge; And on fulluht —; And Ic abide —". Hier wird nicht nur das „Verbum credendi" am Anfang des dritten Artikels wiederholt (s. die vorangehende Anm.), sondern steht auch das „Verbum confitendi" nicht, wie im Original und überall sonst, vor dem Gliede von der einen Taufe zur Vergebung der Sünden, sondern vor dem von der Kirche, und werden jenes und dieses in ähnlicher Weise, wie die beiden letzten Glieder des dritten Artikels, zu einem kleinen Ganzen verbunden.

[25]) Im Texte eigentlich „Confiteor; dazu aber in einer Anmerk.: „Lege confitemur".

das Nicäno-Constantinopolitanum hier als das Glaubensbekenntniss jedes einzelnen von den Kindern gilt, denen es überliefert wird; wie es denn der Acolyth absingt, während er seine Hand auf den Kopf eines einzelnen Kindes gelegt hält. Das Exemplar Leos III hat den Singular, weil er in der römischen Kirche bei der „traditio" und „redditio Symboli" gebraucht wurde. Der Singular in der fränkischen und angelsächsischen und altenglischen Kirche hängt damit zusammen, dass das Nicäno-Constantinopolitanum bei der Messe von dem Priester als das Bekenntniss jedes Einzelnen in der Gemeinde und sein eigenes abgesungen ward; was jene Kirche betrifft jedoch wohl auch damit, dass es in Frankreich an nicht ganz wenigen Orten als „Symbolum traditum" und „redditum" gebraucht wurde [26]). Der Plural in der spanischen Kirche schreibt sich daher, dass das dritte toletanische Concil in seinem zweiten Canon verordnet hatte, dass das Volk das Nicäno-Constantinopolitanum bei der Messe vor dem Vaterunser und dem Genusse des Abendmahls singen sollte [27]). Der Plural an den übrigen Stellen erklärt sich daraus, dass hier lauter unmittelbare Uebersetzungen des griechischen Originals vorliegen.

Aber nicht bloss das lateinische Nicäno-Constantinopolitanum unterscheidet sich jetzt von dem ursprünglichen, im Orient noch heute gebrauchten griechischen durch die drei besprochenen Differenzen und hat sich zum Theil schon in älteren Zeiten von ihm unterschieden, sondern wir finden dieselben Differenzen auch in dem im Occident mehrfach gebrauchten [28]) griechischen Nicäno-Constantinopolitanum

[26]) Gelasius's „Sacramentarium" ward im Frankenreiche gebraucht (s. Muratori, „Liturgia Romana vetus" T. I p. 53) und in mehreren demselben Reiche angehörigen „Ordines ad faciendum Catechumenum" und „Ordines ad faciendum scrutinium" finden wir ebenfalls das nicäno-constantinopolitanische Symbol als „Symbolum traditum" (s. Martene „De antiquis ecclesiæ ritibus libri tres", T. I p. 16. 17. 38. 41 ed. Venet. von 1783).

[27]) „Sancta constituit Synodus, ut per omnes ecclesias Hispaniæ vel Gallæciæ secundum formam orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani, hoc est centum quinquaginta episcoporum, symbolum fidei recitetur, ut, priusquam dominica dicatur oratio, voce clara a populo decantetur; quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem prælibandum pectora populorum fide purificata accedant" (Coleti, a. a. O. T. VI p. 706).

[28]) Das griechische Nicäno-Constantinopolitanum ward zuvörderst in der römischen

und zwar zum Theil schon in älteren Zeiten, indem die Abendländer sich nicht scheuten die Veränderungen, die sie mit diesem Symbole vornahmen, in das Original selbst einzuführen.

Einen Beweis dafür haben wir in dem mit lateinischen Buchstaben geschriebenen und mit musikalischen Zeichen versehenen Nicäno-Constantinopolitanum, das wir unter der Ueberschrift „Symbolum Apostolorum Græce" in einer dem zehnten Jahrhundert angehörigen St. Gallener Handschrift, Cod. Sangall. 338 [29]), finden, und welches ich hier in der Art veröffentliche, dass ich die Linien der Handschrift und alle ihre Eigenthümlichkeiten beibehalte: ihre Aussprache der griechischen Wörter [30]), ihre häufigen Verbindungen zweier oder dreier Wörter oder

Kirche und in einzelnen gallischen und germanischen als „symbolum traditum" und darum auch „redditum" gebraucht; s. das „Sacramentarium Gelasianum" (Muratori, „Liturgia Romana vetus" T. I p. 540—42), den von Hittorp edirten „Ordo Romanus" (s. ob. S. 218 a. O.), den siebenten der von Mabillon edirten „Ordines Romani" (Greg. Magni Opp. T. IV p. 997 ed. Migne), das „Rituale Romanum restitutum a Sanctorio Casertano" (Höfling, „Das Sacrament der Taufe" I, 316), den „Ordo ad faciendum scrutinium ex ms. Pontificali ecclesiæ Pictaviensis" (Martene, „De antiquis Ecclesiæ ritibus", T. I p. 38), und den „Ordo ad faciendum scrutinium" in ms. Wertinensis monasterii (a. dems. O. p. 41). Sodann ward aber dasselbe Symbol, wie daraus hervorzugehen scheint, dass es sich in alten Missalen mit Musikzeichen versehen neben dem „Gloria in excelsis Deo" oder „Carmen angelicum", dem „Sanctus" und dem „Agnus Dei" vorfindet, wohl auch sonst beim Gottesdienste gebraucht.

29) Dieser Codex ist ein Pergamentcodex in 4o. Der handschriftliche Catalog der Bibliothek bemerkt über ihn: „Codex sæculi decimi; Character sæculi X aureis litteris, picturis et colore purpureo ceteroque ornatu scriptorio insignis". Er enthält auf p. 305 „Carmen angelicum latine", auf p. 306 s. „Symbolum Apostolorum (Nicænum) latine", auf p. 308 „Carmen angelicum græce", auf p. 308 s. „Symbolum Apostolorum græce" (unser apostolisches Symbol in griechischer Uebersetzung, in Theol. Tidsskr. B. VI S. 526 von mir herausgegeben), auf p. 310 s. „Carmen angelicum græce et latine" und auf p. 312 s. „Symbolum Apostolorum (Nicænum) Græce".

30) Sie ist wesentlich itacistisch, indem *η*, *ει* und *οι*, durch *i* ausgedrückt werden (pi*s*tin, g*i*s, monogen*i*, gen*i*thenta, al*i*thinon u. s. w.; *i*s, *i*sena, ke*i*sena, *i*stus, basil*i*as, *i*sto; p*ü*tin, up*ü*thenta, kezoop*i*on; der zuerstgenannte Vocal wird jedoch einmal, in sot*y*rian, durch *y* ausgedrückt), und *αι* durch *e* wiedergegeben wird (k*e*, *e*onon, krin*e*, est*e*, *e*onos). Y wird bald durch *y* bald durch *i* ausgedrückt (k*y*rion, *y*per; tos*i*n, keyios*i*n, prosk*i*numenon, kes*i*n), *υι* bald durch *yi*, bald durch

eines Wortes und eines Theiles eines anderen oder zweier Wörter und eines Theiles eines dritten zu einem Worte [31]), sowie auch ihre Trennungen

i (*yi*o, ke*yi*osin; ton*i*on), *ηι* durch *y* (*y*sun) und *ευ* vor einem Vokal (*ω*, *o*) bald durch *euu* (spricht *evv*), bald durch *eug* (pist*euu*o, ekpor*eug*omenon). Der G Laut tritt zwischen jenen Diphthong und diesen Vokal und verhindert, sie von einander scheidend, den kakophonischen Hiatus *euo*. Dasselbe *g* finden wir auch sonst mehrfach nach *ευ* und vor *ω* und *o*. So in der von Binterim in seiner Schrift „De probationibus theologicis epistolæ catholicæ" B. 2: „Epistola catholica secunda —. Pars prior" aus einem Codex der königlichen Bibliothek zu Düsseldorf, der den „Ordo Romanus Gregorianus, sed non purus" enthalten und im Anfang des zehnten Jahrhunderts geschrieben sein soll, herausgegebenen mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Uebersetzung des apostolischen Symbols (Pist*eug*o, Pist*eug*o), sowie in einem mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Nicäno-Constantinopolitanum in einer früher der „Ecclesia Essendis" angehörigen Handschrift derselben Bibliothek (Pyst*eug*o, ekpor*eug*gomenos; s. unt. S. 248). Ebenso heisst es in dem schon ob. S. 237 erwähnten „Ordo ad faciendum scrutinium ex Pontificali ecclesiæ Pictaviensis" bei Martene „De antiquis ecclesiæ ritibus", Lib. 1 Cap. 1 Art. XII Ord. III: „Et dicit Acolythus Symbolum græce, decantando super caput infantis: *πιστευγο εἱς ἕνα Θεον*" und in dem von Muratori herausgegebenen „Sacramentarium Gregorianum": „Ad reddentes dicit Dominus Papa post pist*eug*is", d. i. *πιστευεις*; (Mur. „Lit. Rom. vet." T. II p. 61). *E* wird einmal, in „pat*i*ra", durch *i* wiedergegeben, und *ι* einmal, in „ag*y*an", durch *y*. Dasselbe geschieht in denselben Worten in dem griechischen Symbolum Apostolicum unserer Handschrift. *A* wird überall durch *a*, *o* und *ω* durch *o* (orat*o*n, pant*o*n, e*o*non u. s. w.) ausgedrückt; indem „amarti*a*n", das sich auch in dem griechischen Symbolum Apostolicum unserer Handschrift findet, wohl nur Textfehler ist (s. unten Anm. 40), *ου* ausser in *y*tis (*οὐ της*), in welchem Worte es durch *y* wiedergegeben ist, durch *u* (*u*ran*u* u. s. w.) und *αυ* durch *au* (st*au*rothenta). Der Spiritus asper wird niemals ausgedrückt. *Φ* wird bald durch *ph* (*ph*os, *ph*otos, gra*ph*ias), bald durch *f* (keta*f*enta, pro*f*iton), bald durch *ff* (a*ff*esin) ausgedrückt, und *X* wird durch *ch* (*ch*riston, er*ch*omenos) wiedergegeben. Ebenso wird *Θ* beständig durch *th* und *ζ* durch *z* wiedergegeben (katel*th*onta, kesarko*th*enta, ca*th*ezomenos, *z*ontas, ke*z*oopion, kesindoxa*z*omenon, ke*z*ointu). *K* wird bald durch *k* ausgedruckt (*k*egis, *k*yrion, e*k*, *k*atelthonta, *k*atatas, *k*rine, u*k*, pros*k*inumenon, *k*atolichin, prosdo*k*o), bald durch c (panto*c*ratora, kesar*c*othenta, *c*athezomenos, ne*c*rus, ne*c*ron), bald endlich durch *ch* (katholi*ch*in, apostoli*ch*in; auch in dem griechischen Symbolum Apostolicum unserer Handschrift wird *καθολικην* durch katholi*ch*in wiedergegeben). In *ἐκκλησιαν* wird *κκ* durch *cc* ausgedrückt (ebenso in dem griechischen Symb. Apost. unserer Handschrift).

[31]) *Kegis, tonion, diimas, diatin* u. s. w.; *keisena, diuta, kemariastis, kezointu*; *upi*; *keyiosin*.

eines Wortes in zwei [32]), ihre Interpunktion und ihre nicht wenigen Zwischenräume zwischen einzelnen Wörtern [33]), die grossen Buchstaben, womit in ihr theils Artikel und Glieder, theils Theile von Gliedern, theils einzelne Wörter mitten in einem Gliede beginnen [34]), die Uni-

[32]) *Upi ithenta, enantropis anta, ek poreugomenon, sin proskinumenon, sin doxa zomenon.* Jene Verbindungen und diese Trennungen haben ihren Grund wohl darin, dass das Symbol abgesungen (liturgisch cantilirt) werden sollte.

[33]) Wir finden nur einige Punkte in ihm, einen vor dem dritten Artikel (*telos. Ke isto pneumato agionto* u. s. w.), einen vor dem zweiten Gliede des dritten Artikels (*profiton. ke mian agyan* u. s. w.), zwei vor einem Paar Theilen des zweiten Gliedes des zweiten Artikels (*ton monogeni. Ton ek tu patros* u. s. w. und *ton eonon. Phos ek photos*) und endlich einen am Schlusse des ganzen Symbols. — Dagegen sind Zwischenräume in ihm nicht selten. Sie finden sich theils zwischen einzelnen Gliedern (*pilatu ke pathonta, graphias ke anelthonta, uranus ke cathezomenos, patros ke palin erchomenon, ecclesian Omologo, amartian Prosdoko*), theils zwischen den verchiedenen Theilen eines Gliedes (*alithinu Genithenta, ek neorus ytis basilias,* in welchem letzteren Falle jedoch der Zwischenraum mehr die Schlussformel des zweiten Artikels von dem letzten Gliede dieses Artikels, als die beiden Theile dieses Gliedes von einander trennt, indem οὑ τῆς κ. τ. λ. im Grunde nicht mehr zu dem Gliede von der Wiederkunft gehört), theils endlich auch zwischen einzelnen Worten innerhalb eines einzelnen Gliedes (*sothyrian Katelthonta*, wo jedoch *Katelthonta* auch als ein Theil des zweiten Gliedes des zweiten Artikels oder als der eigentliche Anfang dieses Gliedes, das durch *ton diimas — sotyrian* nur eingeleitet wird, betrachtet werden kann, *ke anelthonta istus uranus*, wo der Zwischenraum wohl dadurch hervorgerufen wurde, dass der Abschreiber das ganze Wort *cathezomenos* auf die folgende Linie setzen wollte, und *cathezomenos en*). Offenbar sollten die Zwischenräume zwischen den einzelnen Gliedern und Theilen eines Gliedes an die Stelle von Punkten treten, und sie sind so eine Art von Interpunktion. So ist der Zwischenraum zwischen *alithinu* und *Genithenta* offenbar Dasselbe, was die Punkte zwischen *monogeni* und *Ton* und *eonon* und *Phos*, und ebenso sind die Zwischenräume zwischen *ecclesian* und *Omologo* und *amartian* und *Prosdoko* deutlich Dasselbe, was der Punkt zwischen *profiton* und *Ke mian*. Einmal in *to patri Diuta* wird der manglende Punkt nur durch einen Uncial ohne Zwischenraum erstattet. Wo der Schluss eines Gliedes oder der Theil eines Gliedes und der Schluss einer Linie zusammenfallen, beginnt die folgende Linie nicht mit einem Zwischenraum und einem auf ihn folgenden Uncial oder auch bloss mit einen Zwischenraum oder auch bloss mit einem Uncial, indem dies in diesem Falle unnöthig war (*ketafenta keanastanta, neeron kesointu, kesoopion to ek tu patros*). Eine Ausnahme bildet nur *kegis Oraton*.

[34]) Siehe über dieselben und ihre Bedeutung die vorangehende Anmerkung. Die Zwischenräume werden zum Theil dadurch unterstützt, dass das auf einen Zwischenraum

calen, womit in ihr die Ueberschrift und die erste Linie geschrieben sind, und endlich ihre nicht zahlreichen Fehler, die ich in Anmerkungen berichtigen werde. Hierauf theile ich das Symbol in griechische Schriftzeichen umgeschrieben mit, doch so, dass ich dabei durchweg unserer Eintheilung und Interpunktion folge und die Textfehler corrigere.

SYMBOLUM APOSTOLORUM GRAECE.
PISTEUUO ISENA THEON PA
tira pantocratora piitin uranu kegis
Oraton te panton ke aoraton keisena ky
rion ysun christon tonion tu theu ton mo
nogeni. Ton ek tu patros genithenta [35])
pro panton ton eonon. Phos ek photos theon
alithinon ek theu alithinu Genithenta [36])
upi ithenta omousion to patri Diuta
panta egeneto ton diismas [37]) *tus antropus ke*
diatin imeteran sotyrian Katelthonta
ek ton uranon kesarcothenta ek pneu
matos agiu kemariastis parthenu ke enan
tropis anta staurothenta te yper imon epi
pontiu pilatu kepathonta ketafenta
keanastanta titriti imera katatas graphi
as [38]) *keanelthonta istus uranus ke*
cathezomenos [39]) *en dexia tu patros ke pa*
lin erchomenon meta doxis krine zontas
ke necrus Ytis basilias uk este telos. Ke
isto pneumato agionto kyrion kezoopion

folgende Wort mit einem Uncial beginnt (*alithinu Genithenta*, *sotyrian Keanelthonta*, *ke necrus Ytis*, *ecclesian Omologo amartian Prosdoko*), wie ja auch nach den Punkten beständig Unciale folgen. Öfter finden sich jedoch blosse Zwischenräume ohne Uncialen nach ihnen (*pilatu ketaphenta*, *graphias keanelthonta*, *uranus ke cathezomenos*, *tu patros ke palin erchomenon*).

[35]) Wohl Fehler statt „*gennithenta*".

[36]) Wohl Fehler statt „*Gennithenta*".

[37]) Fehler statt „*diimas*".

[38]) Fehler statt "*graphas*".

[39]) Fehler statt „*cathezomenon*".

to ek tu patros keyio ek poreugomenon tosin patri keyiosin proskinumenon kesin doxa zomenon tolalisan diaton profiton. Ke mian agyan katholichin ke apostolichin ecclesian Omologo en baptisma is affesin amartian[40]) *Prosdoko anastasin necron kezointu mellontos enos amin.*

Πιστευω εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης, ὁρατων τε παντων και ἀορατων.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη, τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων, φως ἐκ φωτος, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ τα παντα ἐγενετο· τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου και ἐνανθρωπησαντα, σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων ἐπι Ποντιου Πιλατου και παθοντα και ταφεντα και ἀναστα̣ντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κατα τας γραφας, και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους και καθεζομενον ἐν δεξιᾳ[41]) *του πατρος, και παλιν ἐρχομενον μετα δοξης κριναι ζωντας και νεκρους· οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.*

Και εἰς το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος και υἱου ἐκπορευομενον, το συν πατρι και υἱῳ συμπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων. Και μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν· ὁμολογω ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, προσδοκω ἀναστασιν νεκρων και ζωην του μελλοντος αἰωνος. Ἀμην.

[40]) Wohl Fehler statt „*amartion*". An eine nachlässige, verderbte Aussprache lassen Wörter, wie „imon, apoton, necron" kaum denken. Das *a* verdankt wohl dem vorangehenden doppelten *a*(*amartian*) seinen Ursprung.

[41]) So auch in Actt. Conc. Chalced. Act. V, Actt. Conc. Const. III, Act. XVIII, Actt. Conc. Lateran. des Jahres 649 (Coleti, IV, 1456, VII, 1057, 248), im „Sacram. Gelas." (s. unten S. 244), im „Ordo Romanus de divinis officiis" (Max. Bibl. Patrr. T. XIII p. 677), und in dem unten S. 245 f. zu besprechenden Cod. Palat. Vindob. In Actt. Conc. Constant. I, Actt. Conc. Chalced., Act. II (Coleti, II, 1131, IV, 1212) und in der unten S. 241 zu besprechenden Incunabel steht dagegen *ἐκ δεξιων*.

In diesem abendländischen Exemplare des griechischen Nicäno-Constantinopolitanums begegnen uns alle drei Haupteigenthümlichkeiten des jetzigen lateinischen Nicäno-Constantinopolitanums (die Singulare *πιστευω*, *ὁμολογω* und *προσδοκω* statt der Plurale *πιστευομεν*, *ὁμολογουμεν* und *προςδοκωμεν*, der Zusatz *και υἱου* im Gliede vom heiligen Geist und die Auslassung der Präposition *εἰς* im Gliede von der Kirche), sowie auch das gleichfalls für unser jetziges lateinisches Nicäno-Constantinopolitanum eigenthümliche *και* vor dem letztgenannten Gliede (*Και μιαν κ. τ. λ.*)[42]). Was dagegen die übrigen ob. S. 215 Anm. 2 angeführten kleinen Differenzen zwischen dem ursprünglichen griechischen Text und dem lateinischen in seiner gegenwärtigen abendländischen Form[43]) betrifft, so schliesst sich unser Exemplar an jenen an.

Mit dem mitgetheilten Exemplar stimmt ein anderes mit griechischen Buchstaben geschriebenes, das ich in einer dem Benedictinerstift Göttweih angehörigen Incunabel gefunden habe, wesentlich überein. Diese Incunabel, die in Venedig 1495 herausgekommen ist, enthält die zum ersten Male 1476 als das erste gedruckte griechische Buch erschienene griechische Grammatik des bekannten Philologen Constantin Lascaris[44]), sowie einige kleine Aufsätze und Lesestücke, die zu ihr als ihr angewandter oder praktischer Theil oder, so zu sagen, als eine Art Chrestomathie hinzugefügt sind[45]). Auch in diesem Exemplar finden wir nämlich die Singulare *πιστευω*, *ὁμολογω* und *προσδοκω*, den Zusatz *και του υἱου* und *και μιαν* statt *εἰς μιαν*. Die einzigen Differenzen zwischen diesem Exemplar und dem St. Gallener

[42]) „Et“ und *και* vor „unam“ &c. und *μιαν κ. τ. λ.* ward wohl hinzugefügt, weil „unam“ &c. und *μιαν κ. τ. λ.* zu abrupt und nackt erschienen. Doch kommt in einzelnen Exemplaren einerseits auch das blosse „unam“ &c. und andererseits wiederum „et“ auch vor „in unam“ vor. S. Hahn, a. a. O. S. 115 Anm. 25 und ob. S. 221 f.

[43]) Ich habe a. d. im Texte a. O. eine solche Differenz übersehen. Der jetzige lateinische Text hat nämlich „et“ vor „exspecto“, während der griechische Text bloss *προσδοκωμεν* hat.

[44]) Er war aus Constantinopel und lebte im fünfzehnten Jahrhundert in Italien (Mailand, Rom, Neapel und Messina, wo er starb).

[45]) Das Nicäno-Constantinopolitanum wird in dem Buche als „Symbolum Apostolorum“ bezeichnet.

bestehen darin, dass es in jenem, wie in dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum, in dem ersten Gliede des zweiten Artikels *Και τον ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων* („et ex Patre natum ante omnia sæcula") [46]) und in dem vorletzten Gliede des dritten Artikels *και προσδοκω* („et exspecto") heisst; denn das *και συνδοξαξομενον* in demselben fehlt, kann nur auf Nachlässigkeit oder einem Druckfehler beruhen.

Auch unter den in Rom lebenden unirten Griechen soll (nach mir gewordener mündlicher Mittheilung) das griechische Nicäno-Constantinopolitanum in der gegenwärtigen Form des lateinischen gebraucht werden, was sich auch von vornherein erwarten lässt. — Ebenso soll dieses Symbol (gleichfalls nach einer mir gewordenen mündlichen Mittheilung) in den Kirchen Roms selber bei der Messe am ersten Pfingsttage in der Form abgesungen werden, die das lateinische Nicäno-Constantinopolitanum im Abendlande hat, was ebenfalls schon von vornherein höchts wahrscheinlich ist.

In dem Hittorpschen „Ordo Romanus de divinis officiis" hat das griechische Nicäno-Constantinopolitanum, die zwei Ausnahmen abgerechnet, dass in ihm *και υἱου* im Gliede vom heiligen Geist mangelt (*το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρι κ. τ. λ.*), und dass das vorletzte Glied des dritten Artikels nicht mit dem vorangehenden durch *και* verbunden wird (*ἁμαρτιων, προςδοκω*) ganz die schon in diesem „Ordo" vorkommende (s. ob. S. 218. 221 und 234 f.) Form des jetzigen lateinischen (*πιστευω, ὁμολογω, προςδοκω; και μιαν; και ἐκ του πατρος γεννηϑεντα προ παντων των αἰωνων*). Das Fehlen der Worte *και υἱου* beruht jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nur auf einer Nachlässigkeit oder einem Druckfehler; denn es ist nicht recht glaublich, dass der griechische Text in diesem „Ordo" diesen Zusatz nicht gehabt haben sollte, während ihn der lateinische hat. Wurde er in jenen aufgenommen, so scheint er consequent auch in diesen aufgenommen worden sein zu müssen.

Dagegen finden wir das griechische Nicäno-Constantinopolitanum, die Singulare *πιστευω, ὁμολογω* und *προσδοκω* ausgenommen, in seiner ursprünglichen Form, mit lateinischen Buchstaben geschrieben,

[46]) Dieses *και* finden wir auch schon im griechischen Nicäno-Constantinopolitanum im „Ordo Romanus de divinis officiis" (s. ob. den Text).

im „Sacramentarium Gelasianum“, sowie in einer der kaiserlichen Bibliothek zu Wien angehörigen liturgischen Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert, und in einer der königlichen Bibliothek zu Düsseldorf angehörigen liturgischen Handschrift aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert.

In dem „Sacramentarium Gelasianum“ lautet es nämlich also:

„Pisteuo. hisena. theon. pathera. panhooratoran. pyetin. uranu. Kaegis. oraton. Kaepanton. Kaeauraton. Kaehisena. Kyrion. Ihm. Xpm. tonion. tutheu. tonmonogenin. tonectupatros. genitenta. propanton-toneonon. fosecfotos. theon. alithin. ectheu. alithinu. genithenta. vpyithenta. omoysion. tupatri. diutapanta. egenon. ton. thondihimas. tusantrophus. Kaediatin. himeteran. soterian. Kateltonta. ecton. uranon. Kaesarcotenta. ecpneuma. tosagiu. Kaemarias. tispar. tenu. Kaeinantropisanta. staurotentha. deyper. imon. epipontio. pilatu. Kæpathonta. Kætapenta. Kaeanastenta. titriti. himera. Kata. tas-graphas. Kaeanelthonta. histus. uranus. Kaekatezomeno. endexia. tupatros. Kaepalin. ercomenon. metadoxis. crine. zontas. Kaenecrus. vtis. basilias. vcestin. thelos. Kaehisto. pneuma. toagion. tonkyrion. Kaezoopyon. tonectupatros. emporegomenon. tonsynpatri. Kaeyion. synpros. Kynumenon. Kaesyn. doxazomen. tolalesas. diaton. prophiton. hismian. agian. catholicin. Kaeapostolocin. eclesian. omologo. en. baptisma. hisapes. inamartion. prosdogo. anastas. sinnecron. Kaezoin. tumellos. tosaeonas. Amin[47]).

[47]) Mur., a. a. O. p. 540 s. — Der Text leidet an einer Menge Fehlern, indem der Abschreiber ein der griechischen Sprache ganz unkundiger und sogar der lateinischen wenig kundiger Mann war („Scriptor latinitatis parum peritus erat; sæpe enim ignorantia potius quam negligentia aut præcipitatione καραγραφει, Thomas. bei Mur., a. a. O. p. 488). Er schreibt pan*ho*crator*an* st. pan*to*cratora (das *n* verdankt vielleicht dem Umstande, dass theo*n* vorangeht und pysti*n* folgt seinen Ursprung; ähnlich findet sich in der von Binterim a. a. O. p. 120 aus einem Cod. Düsseldorph. veröffentlichten griechischen Uebers. des Apostolicums patyra*n* pantocratora*n*, weil theo*n* verangeht und pisti*n* [st. piitin] folgt und die entsprechenden lateinischen Worte „patrem omnipotentem“ mit *em* schliessen; auch in dem Nicäno-Constantinopolitanum der im Texte erwähnten Düsseldorfer Handschrift steht, aus demselben Grunde, patyra*n* pantocratora*n*). Ferner schreibt er *kae*panton st. *te*panton (entstanden durch das folgende *kae*auraton), tonmonogeni*n* st. tonmonogen*i* (in derselben Weise entstanden, wie pantocratora*n*), alithi*n* st. alithi*non*, egenon *ton* st.

In der Wiener Handschrift, von der Denis in „Codices manuscripti theologici bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis latini“ Vol. I P. III

egeneto, Kaeanastenta st. Kaeanastanta, Kaekatezomeno st. Kaekatezomenon, tonkyrion st. tokyrion, emporegomenon st. ekporeugomenon, tonsynpatri st. tosynpatri, Kaeyion st. Kaeyio, doxazomen st. doxazomenon, tolalesas st. tolalesan, Kaeapolocin st. Kaeapostolicin, tumellos st. tumellon und tosaeonas st. tosaeonos. Doch können diese Fehler, in denen sich zum Theil eine gewisse Consequenz und Regel offenbart (öfter Masculinformen st. Neutralformen — tonkyrion, tonsynpatri, tolalesas —, bald Annahme eines accusavischen n — pantocratoran, monogenin, egenonon, ton, kaeyion —, bald umgekehrt Wegwerfung das accusativischen n oder on — kaekatezomeno, alithin, doxazomen —) auch schon älter sein und einem in der griechischen Sprache nicht ganz unkundigen Manne angehören. — Gleichwie in dem ob. S. 240 f. mitgetheilten Texte werden auch im Sacr. Gelas. oft zwei oder drei Wörter oder ein Wort und der Theil eines zweiten (tisper tenu, synpros Kynumenon, hisapes inamartion, anastas sinnecron) zu einem Ganzen verbunden. Durch die letzte Art Verbindung geschieht es öfter, dass ein Theil eines Wortes ein Ganzes bildet (tenu, Kynumenon, anastas). In toneetupatros sind sogar vier Wörter zu einem Ganzen verbunden. Doch ist es die Frage, ob nicht die angeführte Verbindung aus zwei oder drei Wörtern (tonec tupatros oder tonec tu patros) bestehen sollte. In em poregomenon scheint ein Wort in zwei getheilt zu sein. — Zwischen allen Bestandtheilen des Textes stehen Punkte; eine eigentliche Interpunktion finden wir dagegen in demselben nicht. — Der Buchstab *K* ist da, wo Bestandtheile des Textes mit ihm beginnen, immer gross, vielleicht weil er im Mscr. sich durch Grösse oder rothe Farbe auszeichnet. — Die Aussprache ist wesentlich itacistisch, hat aber vieles Eigenthümliche. *H* wird gewöhnlich durch *i*, einzelne Male durch *e* (pyetin, tolalesas) ausgedrückt; *ει* durch *i* und *υ* durch *y*; *υι* bald durch *yi* (kayion), bald durch *i* (tonion); *αι* bald durch *ae*, bald durch *e* (durch *ae* in tosaeonas und constant in *και*, durch *e* in crine); *οι* durch *y* (pyetin, vpyithenta, Kaezoopyon); *ευ* vor einem Consonanten durch *eu* (pneumatos), vor dem *O* Laute bald ebenfalls durch *eu* (pisteuo), bald durch *eg* (em poregomenon, falls dies nicht bloss ein Schreibfehler st. em poreugomenon sein sollte); *αυ* durch *au*. *E* wird einmal durch *i* ausgedrückt (Kaeinantropisanta, wo jedoch *i* möglicherweise nur ein Schreibfehler ist) und *ο* und *ω* einmal (in Kaeauraton und in tupatri) durch *u*. *Ου* wird in der Regel entweder durch *u* oder durch *v* (vpyithenta, vtis, vcestin), in omoysion durch *y* und in epipontio durch *o* wiedergegeben. Kaeauraton, tupatri und epipontio zeigen, dass die Laute *o* und *u* bisweilen in unserem Dokument mit einander verwechselt werden. Der Spiritus asper wird da, wo er einem *I* Laut vorangeht, ausgedrückt (himeteran, himera, tondihimas), sonst nicht (omoysion, distapanta, tosagiu, deyper, toagion, Kaeyion, agian, omologo, en). Ebenso wird da, wo der Spiritus lenis einem *I* Laut vorangeht ein *h* ausgesprochen (hisena, kaehisena, histus, kaehisto, hismian, hisapis) sonst nicht. *Φ* wird bald durch *f* ausgedrückt

bemerkt: „Cod. 830 (Ordnungsnumer am Rande 685). Codex membr. lat. Sæc. X Fol. 227, 4, non ab una manu, luculente tamen potissimum exaratus et rubricis distinctus“, und in der das griechische Nicäno-Constantinopolitanum, welches Denis in seiner Angabe des Inhalts der Handschrift unrichtig als „Symbolum Apostolorum“ bezeichnet hat, unter der mit rother Dinte geschriebenen Ueberschrift „Credo in unum“ p. 2—4 zwischen dem griechischen „Hymnus angelicus“ und dem griechischen „Trishagion“ und „Agnus Dei“ gleich diesen mit lateinischen Buchstaben geschrieben und mit musikalischen Zeichen versehen steht, lautet dieses Symbol also:

Credo in unum.

Piste ugo isena theon patira panto
crathora pythin uranu keys ora
thonte panthon keaoraton keisena
kyrion ysun criston tonyon tuthe
u ton monogenin thon ek thu
patros genithenta pro panthon thon
eo non fos ek fostos theon alitinon
ek theu alitinu genitenta upy
ithenta omousion to patri
diu tapanta egeneto tondiu (oder *ton dui*) *mastus*
anthropus kediatini meteran sotirian
katheltlhonta ekton uranon kesarco

(*f*osec*f*otos), bald durch *ph* (pro*ph*iton). In tusantro*ph*us und hisa*p*es werden *π* und *φ* mit einander verwechselt, wenn in den beiden angeführten Worten nicht etwa Schreibfehler anzunehmen sind. *K* wird bald durch *κ* ausgedrückt (*k*yrion u. s. w.; beständig in *Kae*), bald durch *c* (vor *r* und in *ec* — panto*c*ratoran, *c*rine, ne*c*rus, ne*c*ron; fose*c*fotos, e*c*theu u. s. w. — sowie auch in catholi*c*in und apostolo*c*in, hier wohl durch den Einfluss der entsprechenden lateinischen Wörter), ein Mal (in pros*d*o*g*o) durch *g*. *Kκ* wird in ἐκκλησίαν durch ein *c* ausgedrück (e*c*lesian). *X* wird in ἐρχόμενον durch *c* wiedergegeben (er*c*omenon). *Θ* wird öften durch *t* ausgedrückt (geni*t*enta, katel*t*onta u. s. w.), häufiger jedoch durch *th* und *τ* wird umgekehrt in der Regel durch *t* wiedergegeben, bisweilen jedoch (in pa*th*era, *th*ondihimas und *th*elos) durch *th* (also eine Verwechselung wie von *π* und *φ*, so auch von *τ* und *ϑ*). Z wird beständig durch *z*, *νν* in γεννηθέντα durch ein *n* ausgedrückt.

thenta ek pneumatos agiu ke marias
tisparthenu ke enantro pisanta staurothen
ta te yperimon epipontiu pilatu
ke panthonta ketafenta keanastanta ti
triti ymera kata tas grafas   ke anel
thonta is tus uranus kekate zomenon
en dexia tu patros ke palin ercome
non meta doxis crine zontas kenecrus.
u tis basilias u keste telos ke is to pneu
ma to agion to kirion kezoopion.
to ek·tu patros. ekporeu geme non. to
sin patri ke io sinproskynumenos.
ke sindoxa zomenon to lalisan dia
ton profiton. is mian agian katho
lichin keapostolichin ecclesian.
omologo en baptisma is afe sin a
martion   prosdoko anatstasin ne
cron kezoin tu   melon. tos eo
nos. AmHN[48]).

[48]) Auch dieser Text leidet an einer Anzahl Fehler (ke*ys* st. ke*gi*s oder ke*gys*, monogen*in* st. monogeni, fo*s*tos st. fo*t*os, tond*iu* oder tond*ui* st. tond*ii*, pa*nth*onta st. pa*th*onta, ekporeu g*e*me non st. ekporeu*g*omenon und sinproskynumeno*s* st. sinproskynumeno*n*). — Ebenso werden auch in ihm oft zwei oder drei Wörter oder zwei Wörter und der Theil eines dritten oder sogar drei Wörter und der Theil eines vierten (kediatini) zu einem Ganzen verbunden, und bildet dagegen öfter wiederum ein Theil eines Wortes ein Ganzes (Piste ugo, meteran, enantro, pisanta, u keste, ekporeu geme non, afe sin, mellon tos). Neben jenen Verbindungen finden wir jedoch hier eine Anzahl kurzer Wörter, die nicht mit einander verbunden sind (u tis, ke is to, to ek tu, is mian u. s. w.). — Was die Interpunktion angeht, so finden wir nur to ektu patros und ekporeu geme non von Punkten eingeschlossen, einen Punkt vor den Gliedern von der Kirche und von der Taufe zur Vergebung der Sünden, einen Punkt mitten in einem einzelnen Worte (melen. tos) und einen Punkt am Schlusse des ganzen Symbols. Ausserdem finden wir einen Zwischenraum vor zwei Gliedern, dem Gliede von der Himmelfahrt und dem Gliede von der Auferstehung der Todten, so wie auch vor „melon. tos.“. Nach omeusion to patri finden wir einen leeren Raum am Ende einer Linie. Grosse Buchstaben finden wir nur im Anfang des ganzen Symbols und im Schlusswort desselben (AmHN). — Was endlich die Aussprache betrifft, so ist auch sie im Ganzen itacistisch. *H* wird durch *i* und *y* (*y*mera)

Was das Nicäno-Constantinopolitanum im Düsseldorfer Texte betrifft, so lauten die Verba, mit denen der erste Artikel und das dritte und vierte Glied des dritten in ihm beginnen, „Pisteugo“, „omologo“ und „prosdocho“, wogegen es im ersten und zweiten Gliede des dritten Artikels „to ek tu patros ek poreugomenon“ und „is mian agyan catholikin ke apostolikin ecclesian“ hat.

Das (mit einer einzigen Ausnahme) unveränderte Original des Nicäno-Constantinopolitanums finden wir auch in den Acten des 649 gehaltenen lateranensischen Concils (Coleti, a. a. O. T. VII p. 248 f.). Die Ausnahme, die ich meine, ist der Zusatz *τα ἐν τοις οὐρανοις και τα ἐπι γης*. Dieser Zusatz ist dem Nicänum entnommen und findet sich in einigen lateinischen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums (s. Hahn, a. a. O. S. 113 Not. 11). Er steht auch in dem lateinischen Exemplar dieses Symbols in den Acten der genannten Synode („sive quæ in coelo, sive quæ in terra“) und ist aus ihm durch Uebersetzung in das griechische hineingekommen.

ausgedrückt, *ιη* durch *y* (*y*sun), *ει* durch *i*, *υ* durch *y* und *i* (k*y*rion, k*i*rion, (s*i*nprosk*y*numenos), *υι* durch *y* (p*y*thin), *αι* durch *e* und *ευ* vor einem Consonanten durch *ευ* und vor dem *O* Laut durch *eug* (pist*e* *u*go, ekpor*eu* geme non), *αυ* durch *au*. *E* wird in path*i*ra durch *i* ausgedrückt. Spiritus asper wird nicht ausgedrückt. *Φ* wird durch *f*, *X* durch *c* (*c*riston, er*c*omenon), *χ* öfter durch *t*, (ali*t*inu, geni*t*enta) und *τ* noch weit öfter durch *th* wiedergegeben (pantocra*th*ora, py*th*in, ora*th*onte, pan*th*on, *th*on, ka*th*elthonta). *K* wird meist durch *κ* ausgedrückt (auch in *k*atholichin), vor *r* durch *c* (panto*c*rathora, *c*rine, ne*c*rus, ne*c*ron), in katoli*ch*in und apostoli*ch*in durch *ch*, *κκ* in e*cc*lesian durch *cc*, und *ς* beständig durch *s*. *Nν* wird in *γεννηϑεντα* durch ein *n* und *λλ* in *μελλοντος* durch ein *l* ausgedrückt.

DRUCKFEHLER.

S. 6 L. 13 und 17 v. ob. l. „entstehen“ und „werden“. — S. 16 L. 14 und 13 v. unt. l. „18“ und „19“. — S. 126 L. 4 v. ob. l. „Richtigkeit“. — S. 144 L. 2 v. ob. l. „der“. — S. 154 L. 2 v. unt. im syr. Text l. [illegible] st. [illegible]. — S. 158 L. 4 v. ob. l. „1 Cor. 15, 3“ und letzte L. „Gal. 1, 9“. — S. 217 L. 6 v. unt. l. „Philippum“. — [illegible] und [illegible] in dem syr. Texte auf S. 185 f. gehören dem Originale an.

UNGEDRUCKTE, UNBEACHTETE UND WENIG BEACHTETE

QUELLEN

ZUR GESCHICHTE DES TAUFSYMBOLS UND DER GLAUBENSREGEL,

HERAUSGEGEBEN UND IN ABHANDLUNGEN ERLÄUTERT

VON

DR. C. P. CASPARI,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER NORWEGISCHEN UNIVERSITÄT.

II.

UNIVERSITÄTSPROGRAMM.

CHRISTIANIA.

GEDRUCKT BEI P. T. MALLING.

1869.

INHALT.

Seite.

IX—XIII. Eine Basilius dem Grossen zugeschriebene, mit der Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον sehr verwandte Auslegung des Nicänums aus einer venetianischen Handschrift des vierzehnten und einer Escorial-Handschrift des funfzehnten Jahrhunderts.
Das Tauf- und Messebekenntniss der armenischen Kirche nebst einem kürzeren Taufbekenntniss und einem ausführlicheren Glaubensbekenntniss derselben Kirche. Das koptisch-äthiopische Taufbekenntniss 1

XIV. Eine Ambrosius von Mailand unter dem Titel „Explanatio Symboli ad initiandos“ und Maximus von Turin zugeschriebene Auslegung des Symbolums 48

XV. Ein altkirchliches Taufbekenntniss und eine Auslegung desselben aus zwei Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Wien 128

XVI. Zwei Faustus von Reji angehörige Homilien über das Symbol nach der Maxima bibliotheca veterum patrum Lugdunensis und einer Handschrift der Nationalbibliothek zu Madrid 183

XVII. Der dritte Artikel des Symbols in den Faustus von Reji angehörigen „Libri duo de Spiritu sancto“ 214

XVIII. Zwei Chrysostomus beigelegte Homilien über das Symbol . . 225

XIX. Das carthaginiensisch-afrikanische Symbol nach Fulgentius von Ruspe.
Ueber das Symbol bei Augustin 245

XX. Das Glaubensbekenntniss der altirischen Kirche im Antiphonarium Monasterii Benchorensis 283

XXI. Die Tauffragen in der mozarabisch-spanischen Kirche nach einer der historischen Academie zu Madrid angehörigen Handschrift des zehnten Jahrhunderts 290

XXII-XXIV. Das Glaubensbekenntniss des Auxentius von Mailand, des Germinius von Sirmium und des Ulfila 301

IX—XIII.

Eine Basilius dem Grossen zugeschriebene, mit der Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον sehr verwandte Auslegung des Nicänums aus einer venetianischen Handschrift des vierzehnten und einer Escorial-Handschrift des funfzehnten Jahrhunderts.

Das Tauf- und Messebekenntniss der armenischen Kirche nebst einem kürzeren Taufbekenntniss und einem ausführlicheren Glaubensbekenntniss derselben Kirche. Das koptisch-äthiopische Taufbekenntniss.

In der ersten Abtheilung der gegenwärtigen Schrift, S. 1—72, habe ich die Athanasius dem Grossen beigelegte Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον und das längere Bekenntniss des Epiphanius besprochen und dargethan, das jenes Symbol eine — wahrscheinlich um 381 oder doch gegen den Schluss des vierten Jahrhunderts entstandene und vermuthlich der ägyptischen Kirche angehörige — etwas simplificerende Bearbeitung des epiphanischen Bekenntnisses ist, eine Bearbeitung, die zu dem Zwecke vorgenommen wurde, es zum Gebrauche bei der Taufe, für den Epiphanius es bestimmt hatte, geschickter zu machen. Und ebenso habe ich in derselben Schrift, S. 113—142, das Taufsymbol der Nestorianer behandelt und nachgewiesen, dass es ein, vornehmlich durch Aufnahme bedeutender Elemente aus älteren Symbolen, dem Antiochenum vor Allem, stark modificirtes Nicäno-Constantinopolitanum ist.

Auf einer wissenschaftlichen Reise nach Italien, Spanien und Frankreich während des Frühjahrs und Sommers 1866 habe ich nun in zwei Handschriften, von denen die eine der Markusbibliothek in

Venedig und die andere der Escorialbibliothek angehört, eine mit den beiden zuerst genannten Symbolen in hohem Grade verwandte Auslegung des Nicänums gefunden, die in der venetianischen Handschrift Basilius dem Grossen zugeschrieben wird. Und neuerlich bin ich bei Studien über die gottesdienstliche Geschichte der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls [1]) in dem mir bis dahin unbekannten und meines Wissens noch von keinem Symboliker beachteten Tauf- und Messesymbol der Armenier (sowohl der nicht-unirten als der unirten) zu meiner grossen Ueberraschung auf eine sehr merkwürdige und interessante Composition des Nicäno-Constantinopolitanums mit der *Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον* gestossen, eine Composition, bei der dieses Bekenntniss jenes so stark überwiegt, dass das armenische Symbol als ein Bekenntniss erscheint, das mit dem längeren Taufbekenntniss des Epiphanius, der *Ἑρμηνεια* und dem Bekenntniss, das der Basilius dem Grossen zugeschriebenen Auslegung des Nicänums zu Grunde liegt, wesentlich eine Symbol-Familie bildet, während es doch auf der anderen Seite auch als eine Art Seitenstück zum Taufsymbol der Nestorianer betrachtet werden kann. Das Letztere ist insofern der Fall, als das Nicäno-Constantinopolitanum in ihm auf ähnliche Weise behandelt ist, wie im Nestorianum, nur dass allerdings im armenischen Symbol Alles, was dem Nicäno-Constantinopolitanum nicht angehört, bei einander steht, und das diesem Symbol Angehörige, wie schon gesagt, an Umfang bedeutend übertrifft, weshalb es auch den Namen Nicäno-Constantinopolitanum oder Nicänum [2]) noch viel weniger verdient als das Nestorianum.

Ich veröffentliche hier die angeführte Auslegung des Nicänums und theile dann das armenische Tauf- und Messesymbol mit um mich hierauf über beide Documente auszusprechen.

[1]) Die Resultate dieser Studien finden sich niedergelegt in der Abhandlung „Nadverens Indstiftelsesords gudstjenstlige Historie fra det femte Aarhundrede af indtil vore Dage“ („Die gottesdienstliche Geschichte der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls vom fünften Jahrhundert an bis auf unsere Tage“), Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge, B. X S. 84—306 (auch als besondere Schrift erschienen).

[2]) Der ihm von Assemani in seinem „Codex liturgicus ecclesiæ universæ“, T. I p. 172, und von Neale in seiner Schrift „A history of the holy eastern church“, Vol. I p. 376 und 417 Anm. 1 gegeben wird.

Mit der Mittheilung des letzteren verbinde ich jedoch, um Alles zusammenzustellen, was bei den Armeniern an Bekenntnissen zu finden ist, noch die zweier anderen, ebenfalls noch von keinem Symboliker beachteten armenischen Bekenntnisse, eines kürzeren Taufbekenntnisses und des ausführlicheren Glaubensbekenntnisses, welches vom Priester zu Anfang jedes Morgengottesdienstes gesprochen wird, und das ich vollständig zu geben in den Stand gesetzt bin [3]).

Und da das koptisch-äthiopische Taufbekenntniss, das unter den Symbolikern meines Wissens bisher nur Denzinger [4]) beachtet hat, von ganz ähnlicher Art ist, wie das kürzere armenische, so gebe ich dasselbe zugleich mit diesem.

Auch an die Mittheilung des manches Interessante bietenden ausführlicheren armenischen Glaubensbekenntnisses will ich einige Bemerkungen knüpfen.

Der Veröffentlichung der Basilius dem Grossen zugeschriebenen Auslegung des Nicänums schicke ich einige Notizen über die beiden Handschriften voraus, in der ich sie gefunden habe.

Die eine dieser Handschriften gehört, wie schon gesagt, der Markusbibliothek zu Venedig an, und zwar der Abtheilung derselben, welche die „Codices Græci Bessarionis" enthält. Sie ist „Cod. Græc. CDXCVIII", wird in dem gedruckten Manuscript-Catalog der Bibliothek als ein „Codex carthaceus in 12, foll. 443, sæculi circiter decimi quarti" bezeichnet und enthält eine ganze Anzahl verschiedener Schriften oder ist ein „Codex miscellaneus". Die Auslegung des Nicänums bildet den Anfang der letzten Schrift im Codex, welche eben wegen dieses ihres Anfangs· *Ἐκϑεσις πιστεως ἁγιων τριακοσιων ιη̕ πατερων των ἐν Νικαιᾳ και διδασκαλια πανυ ϑαυμαστη και ὠφελιμος του μεγαλου Βασιλειου* überschrieben ist, obgleich sie sich noch über mehrere andere Gegenstände ausbreitet, die in keinem oder doch nur in mehr oder weniger entferntem Zusammenhang mit dem nicänischen Symbol

[3]) Unvollständig mitgetheilt findet es sich in Herzogs Artikel „Armenische Kirche" in dessen Realencyclopädie, B. I S. 503 f. Anm. Ich verdanke die Vervollständigung der gütigen Vermittelung des Herrn Prof. Volk in Dorpat. Sie rührt von an der dortigen Universität studirenden Armeniern her.

[4]) „Enchiridion symbolorum et definitionum, quæ de rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificibus emanarunt" p. 9 (4te Aufl.).

stehen, wie z. B. die Unbegreiflichkeit Gottes und die Anthropomorphismen der heiligen Schrift. Der Schluss der Schrift, die ziemlich lang und aller Wahrscheinlichkeit nach ein Anekdoton ist[5]), fehlt im Codex.

Das zweite Manuscript gehört, wie ebenfalls schon bemerkt, der Bibliothek des Escorial an. Dieses Manuscript, das in dem handschriftlichen Catalog der Bibliothek und in dem Werke von Miller: „Catalogue des Manuscrits Grecs de l'Escorial“ als „Cod. Græc. Ω — IV — 32“ aufgeführt wird, ist ein aus 156 Blättern bestehender, defecter (der Anfang fehlt) Pergament-Codex in 4. aus dem funfzehnten Jahrhundert und enthält insbesondere anonyme Catechesen ethischen Inhalts. Die Schrift, welche mit dem Nicänum und einer Auslegung dieses Symbols beginnt, steht p. 108 ss. und trägt die Ueberschrift: *Ἐκϑεσις πιστεως των ἁγιων τριακοσιων ιῃ πατερων των ἐν Νικαιᾳ και διδασκαλια πανυ ϑαυμαστη και σωτηριος*, und das Nicänum und seine Auslegung selbst stehen p. 108—13.

Beide Handschriften weichen nicht unbedeutend von einander ab und können nicht als gut bezeichnet werden. Doch gilt dies, wie wir sehen werden, nur in geringem Grade von dem Theile der Auslegung, auf den es hier ankommt. In dem nachfolgenden Text nehme ich stets die Lesart auf, die ich für die richtige ansehe, (hie und da auch eine Conjectur), während ich die abweichenden Lesarten in Anmerkungen anführe. Hiebei bezeichne ich den venetianischen Codex durch M. und den escorialensischen mit E.

— *ἐπακολουϑως τῃ* [6]) *προτεταγμενῃ* [7]) *πιστει* [8]) *ἀναϑεματιζομεν την του Σαβελλιου πιστιν την λεγουσαν, τον αὐτον εἰναι*

[5]) Sie findet sich zum Wenigsten nicht in der Benedictinerausgabe der Werke Basilius des Grossen weder unter den ächten, noch unter den unächten Schriften dieses Kirchenvaters.

[6]) E. *της*. [7]) M. *προστεταγμενῃ*, E. *προγεγραμμενῃ*.

[8]) Das der Auslegung vorangehende Nicänum lautet also:

Πιστευομεν εἰς ἑνα ϑεον πατερα (in E. fehlt *πατερα*) *παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε* (in E. fehlt *ὁρατων τε*) *και ἀορατων ποιητην.*

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του ϑεου, γεννηϑεντα ἐκ του πατρος μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος, ϑεον ἐκ ϑεου, φως ἐκ φωτος, ϑεον ἀληϑινον ἐκ ϑεου ἀληϑινου, γεννηϑεντα, οὐ ποιηϑεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι, δι' οὐ τα παντα ἐγενετο ἐν τῳ οὐρανῳ και ἐν τῃ γῃ (E. *το ἐν τῳ οὐρανῳ και ἐν τῃ*

πατερα και υἱον και ἁγιον πνευμα· σφαλλονται γαρ, ὡς ὁτι ὁ πατηρ αὐτος ἐστιν ὁ υἱος, και ὡς ὁτι ὁ υἱος αὐτος ἐστιν ὁ πατηρ, ὡσαυτως και το ἁγιον πνευμα [9]), ὡστε εἰναι ἑν προσωπον, τρια δε ὀνοματα· ταυτα γαρ ἀλλοτρια της πιστεως τυγχανει· πατερα γαρ οἰδαμεν πατερα, υἱον υἱον, πνευμα ἁγιον το πνευμα αὐτο ἁγιον [10]), μιαν βασιλειαν, μιαν οὐσιαν, μιαν θεοτητα.

Ἐτι ἀναθεματιζομεν την Φωτεινου [11]) πιστιν την λεγουσαν, ἀπο Μαριας και ὡδε εἰναι τον υἱον [12]), μη εἰναι δε αὐτον προ τουτου [13]), ἀλλα προοριστικως λεγεσθαι ἐν ταις γραφαις, ἀπο δε Μαριας εἰναι αὐτον μονον [14]) κατα την θεοτητα· ταυτα δε ἀλλοτρια της πιστεως οἰδαμεν [15]). Ὁ γαρ υἱος ἀει συν πατρι γεννηθεις ὑπηρχεν και συν [16]) πατρι ἠν, καθως [17]) γεγραπται· οὐκ ἠν γαρ ποτε, ὁτε οὐκ ἠν υἱος, ἀλλ' ἀει πατηρ ἐχων υἱον· [18]) ἀδυνατον γαρ πατερα [19]) ἀνευ υἱου ὀντα ποτε ὑστερον πατερα καλεισθαι κατα τροπην [20]), ἀλλ' ἀει [21]) πατηρ, ἀει υἱος, ὡς προειπαμεν [22])· οὐ συναδελφος, ἀλλα γεννηθεις [23]) συν πατρι

γῃ; το verdankt ohne Zweifel dem vorangehenden ἐγενετο seinen Ursprung)· τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα (M. hat bloss κατελθοντα ohne τον — σωτηριαν) και σαρκωθεντα (και ἐνανθρωπησαντα fehlt in beiden Codd.), παθοντα και ἀναστα̇ντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, και (και fehlt in E.) ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους.

Και εἰς το ἁγιον πνευμα (M. fügt noch hinzu: το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, aus dem Nicäno-Constantinopolitanum).

Τους δε λεγοντας· ἠν ποτε, ὁτε (M. ὁτι) οὐκ ἠν, και πριν γεννηθηναι οὐκ ἠν (in M. fehlt και πριν — ἠν), και ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο (M. ἐγενηθη), ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας (M. φασκοντες) εἰναι, τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου, τουτους ἀναθεματιζει ἡ ἁγια καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια.

[9]) Alles von σφαλλονται an bis zu το ἁγιον πνευμα fehlt in M. Das ὁμοιολευτον και ἁγιον πνευμα und και το ἁγιον πνευμα scheint die Auslassung veranlasst zu haben. [10]) E. και υἱον υἱον και πνευμα ἁγιον πνευμα ἁγιον. [11]) E. Φωτιανου. [12]) E. τον Χριστον. [13]) E. προ τουτου, M. προ του της. [14]) Μονον fehlt in E. [15]) Οἰδαμεν fehlt in E. [16]) E. ἐν. [17]) M. ὡς. [18]) E. υἱον ἐχων. [19]) E. ἀδυνατον γαρ τον γαρ τον πατερα. [20]) E. προκοπην. [21]) E. εἰ. [22]) M. προειπωμεν und so, wie es scheint, auch. E. [23]) Οὐ — γεννηθεις fehlt in M.

ἦν, ὡς προγεγραπται [24]). Και ταυτα μεν περι του πατρος και του υἱου [25]).

Περι δε του ἁγιου πνευματος οὑτως πιστευομεν· πνευμα θειον, πνευμα ἁγιον [26]), πνευμα τελειον, παρακλητον, ἀκτιστον, λαλησαν ἐν νομῳ και προφηταις και ἀποστολοις, και καταβαν ἐπι τον [27]) Ἰορδανην.

Περι δε της ἐκ παρθενου σαρκωσεως [28]) του υἱου οὑτως πιστευομεν· ὁτι ἀνελαβεν [29]) ἀνθρωπον τελειον ἐκ της θεοτοκου Μαριας δια πνευματος ἁγιου, σωμα τε [30]) και ψυχην, ἀληθινως [31]) και οὐ δοκησει· οὑτως γαρ ἠλθεν τελειωσαι [32]) τον [33]) ἀνθρωπον, ὁν ἀνελαβεν· και ὁτι ἐπαθεν, και ὁτι ἐταφη, και ὁτι ἐγηγερται τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, και ὁτι εἰς τον οὐρανον [34]) ἀνεληφθη και ἐκαθισεν ἐκ δεξιων του πατρος, ἀποθεωσας τον ἀνθρωπον, ὁν ἀνελαβεν [35]), ἐρχομενος κριναι ζωντας και νεκρους κατα των θεοθεν το προλημμα [36]).

Εἰ δε που προοριστικως αἱ θειαι γραφαι λεγουσιν αὐτον ὡσπερ κτισμα [37]), το κατα σαρκα πληρουσθαι καταλαμβανομεν.

Ἐτι δε [38]) ἀναθεματιζομεν [39]) τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν σαρκος και πασας αἱρεσεις τας κατα [40]) ταυτην πιστιν.

Ἀνεθεματισθη δε ἐν τοις προγεγραμμενοις [41]) και ἡ ἀθεος πιστις των Ἀρειανων ἐν τῳ πιστευειν ἡμας και λεγειν· γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα· αὐτοι γαρ λεγουσιν κτισμα τον υἱον του θεου.

Προς δε το ἀναπληρωσαι παντα [42]) της πιστεως μερη ὁμολογουμεν και λεγομεν [43])· ὁτι πιστευομεν εἰς μιαν ἐκκλη-

[24]) In M. fehlt ὡς προγεγραπται. [25]) E. περι πατρος και υἱου. [26]) Πνευμα ἁγιον fehlt in E. [27]) E. τ ⁾. [28]) E. γεννησεως. [29]) E. ἀνελαθεν. [30]) E. δε. [31]) E. ἀληθινος. [32]) M. τελειο (am Schluss einer Linie) σωσαι im Anfang der folgenden. E. τελειως σωσαι. [33]) E. των. [34]) M. εἰς τους οὐρανους. [35]) M. ἀποθεωσασθαι το ἀνθρωπινον. [36]) M. κατα το προλημματος. In E. fehlen die Worte. [37]) E. ὡς περι κτισματος. [38]) Δε fehlt in E. [39]) M. E. ἀναθεματιζωμεν. [40]) E. μετα. [41]) Ἐν τοις προγεγραμμενοις fehlt in M. [42]) M. παντα, E. παντακα. [43]) E. ἐτι ὁμολογουμεν και ταυτα λεγομεν.

σιαν [44]), *εἰς ἕν βαπτισμα, εἰς ἀναστασιν σαρκος, εἰς βασιλειαν οὐρανων, εἰς κρισιν αἰωνιον.*

Das armenische Tauf- und Messesymbol existirt in zwei Formen, einer den nicht-unirten und einer den unirten Armeniern angehörigen. In der ersteren findet es sich in englischer, unmittelbar aus dem Russischen und mittelbar aus dem Armenischen geflossener Uebersetzung in Neales ob. S. 2 Anm. 2 angef. Schrift Vol. I. p. 416. 18, sowie auch in lateinischer wiederum aus dieser englischen Uebersetzung gemachter Uebersetzung in Daniels „Codex liturgicus ecclesiæ universæ in epitomen redactus", T. IV p. 457 s. In der Form, die es bei den unirten Armeniern hat, findet es sich in deutscher, unmittelbar aus dem Armenischen gemachter Uebersetzung in der Schrift „Die Liturgie der katholischen Armenier. Zum ersten Male aus dem Armenischen ins Deutsche übersetzt" u. s. w. von Franz Xaver Steck, S. 43 [45]). Neale spricht sich über die secundäre englische und die primäre russische Uebersetzung der Liturgie der nicht-unirten Armenier, von der das Armeniacum als Messesymbol einen Theil bildet, folgendermaassen aus: „For this (the Armenian Liturgy) I am indebted, as I have explained in the preface, to the very great kindness of the Rev. R. W. Blackmore. The translation which I give is, with one or two slight alterations, his, made from the Russ version of Archbishop Argoutinsky Dolgorouky, Archbishop of the Armenians in Russia, and himself an Armenian by the mother's side; which was published in 1799 at S. Petersburgh. The Russ version is therefore necessarily correct; and Mr. Blackmores translation has been read by both Armenians and Russians, who have commended its fidelity", a. a. O. p. 379. Und Steck bemerkt in der Vorrede zu seiner Schrift: „Was die Art und Weise meiner Uebersetzung betrifft, so bin ich in der Regel bei dem Worte des Originals stehen geblieben, weil mir bei einer Schrift, wie die vorliegende, die möglichste Treue in der Wiedergabe das erste und unerlässlichste Erforderniss scheint. Da die beiden Formen des armenischen Symbols, die nicht-unirte und die

[44]) *Εἰς μιαν ἐκκλησιαν* fehlt in M.

[45]) Ausserdem auch in italiänischer in der Schrift „Liturgia Armena trasportata in Italiano per cura del P. Gabriele Avedichian" 2 Edit. Venezia 1832. Diese Schrift stand mir nicht zu Gebote. Daniel, a. a. O. p. 451 Anm. 1, spricht auch von einer griechischen Uebersetzung.

unirte, keineswegs bloss darin, dass die letztere zu den Anfangsworten des dritten Artikels: „Wir glauben auch an den heiligen Geist, den unerschaffenen und vollkommenen" noch die Worte hinzufügt: „der von dem Vater und dem Sohne ausgeht", sondern auch in mehreren anderen Punkten von einander abweichen, so gebe ich sie beide nach Neale und Steck, und zwar so, dass ich sie einander gegenüberstelle.

Das Tauf- und Messesymbol der nichtunirten Armenier nach Neale.

We believe in God the Father Almighty, Maker of heaven and earth, and of all things visible and invisible.

And in one Lord Jesus Christ, the Only-Begotten Son of God, begotten of His Father before all worlds, God of God, Light of Light, Very God, begotten, not made, consubstantial with the Father, by Whom all things were made, in heaven and earth, visibile and invisibile; Who for os men and for our Salvation came down from heaven, was incarnate, and perfectly begotten by the Holy Ghost of the Virgin Mary: that He assumed flesh, soul, and mind, and all things that are in man, truly and not figuratively; that He suffered, was crucified, and buried; and the third day He rose again, and ascended into heaven with the same Body and sitteth on the right hand of the Father; and that He shall come with the same Body, and in the glory of His Father, to judge the

Das Tauf- und Messesymbol der unirten Armenier nach Steck.

Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und der unsichtbaren (Dinge).

Und an Einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, gezeugt von Gott dem Vater, eingeboren, vor allen Jahrhunderten. Gott vom Gotte, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gotte, gezeugt und nicht erschaffen. Dieser selbst wesensgleich dem Vater, durch welchen Alles geworden ist im Himmel und auf Erden, die sichtbaren und die unsichtbaren Dinge. Welcher wegen uns Menschen und unserer Erlösung herabstieg vom Himmel, Fleisch annahm, Mensch wurde auf vollkommene Weise von Maria der heiligen Jungfrau durch den heiligen Geist. Von welcher er Fleisch, Geist, Seele, und Alles, was am Menschen ist, annahm wahrhaftig und nicht nach dem Scheine. Er wurde gemartert, gekreuzigt, begraben, am dritten Tage stand Er wieder auf, stieg zum

quick and the dead: Whose kingdom shall have no end.

Himmel mit demselben Leibe, setzte Sich zur Rechten des Vaters. Er wird wiederkommen mit diesemLeibe, um in der Herrlichkeit des Vaters zu richten die Lebendigen und die Todten. Dessen Reich kein Ende ist.

We believe in the Holy Ghost, not created, most perfect; Who spake in the Law, the Prophets, and the Gospels; Who descended upon Jordan; Who preached Him That was sent; Who dwelleth in the Saints.

Wir glauben auch an den heiligen Geist, den unerschaffenen und vollkommenen, der von dem Vater und Sohne ausgeht. Der geredet hat durch das Gesetz und die Propheten und die Evangelisten. Der herabstieg in den Jordan, verkündigte den Gesandten und wohnte in den Heiligen.

We believe one Holy Catholic and Apostolic Church; one Baptism to repentance, for the remission of sins; the resurrection of the dead; the eternal judgment both of souls and bodies; the kingdom of heaven, and the life everlasting.

Wir glauben auch an Eine Einige allgemeine und apostolische Kirche. An Eine Taufe, an die Busse zur Vergebung und Nachlassung der Sünden. An die Auferstehung der Todten; An ein Gericht in der Ewigkeit, der Seelen und Leiber. An ein Reich der Himmel, und an ein ewiges Leben.

And for them that say, There was a time when the Son of God was not; or, in like manner, There was a time when the Holy Ghost was not; or that They were made out of nothing; or that the Son of God and the Holy Ghost are of another substance; the Orthodox and Apostolic Church saith, Let them be anathema.

Aber welche sagen: es war eine Zeit, da nicht war der Sohn, oder es war eine Zeit, da nicht war der heilige Geist, oder dass sie aus Nichts geschaffen seien, oder sagen, der Sohn Gottes, oder auch der heilige Geist seien aus einem anderen Sein oder Wesen hervorgebracht worden; und dass sie dem Wechsel unterworfen und veränderlich seien, solche excommunicirt die katholische und apostolische Kirche.

Der Wortlaut des kürzeren armenischen Taufbekenntnisses [46]) ist nach Neale, a. a. O. Vol. II p. 969 und 987 folgender:

We believe in the Holy Trinity, Father, Son and Holy Ghost, the Annunciation of Gabriel, the Conception of Mary, the Birth of Christ, His sanctifying Baptism, His salutary Crucifixion, His three days Burial, His blessed resurrection, His divine Ascension, His Session at the Right Hand of the Father, His awful and glorious Second Coming; this we acknowledge and believe [47]).

Das ausführlichere Glaubensbekenntniss der Armenier lautet in deutscher Uebersetzung also:

Wir bekennen und glauben von ganzem Herzen an Gott den Vater, welcher unerschaffen, nicht gezeugt, ohne Anfang ist, der den Sohn

46) Es gehört dieses Bekenntniss der *Ταξις εἰς το ποιηδαι κατηχουμενον* an und folgt in ihr unmittelbar auf die Abrenuntiation. Auf die Ablegung desselben folgt dann Matth. 28, 16 ff. oder die Einsetzung der Taufe und hierauf das so eben mitgetheilte längere Bekenntniss. S. Neale, a. a. O. Vol. II p. 987.

47) In dem „Ritus faciendi Catechumenum ecclesiæ Armenorum, ex rituali eorundem libro nunc primum Armeno-Latine publica luce donatus", den Assemani in seinem „Codex liturgicus ecclesiæ universæ" T. I p. 168—73 mittheilt, lautet das kürzere armenische Taufbekenntniss bloss: „Credo in sanctissimam Trinitatem, in Patrem, et in Filium, et in Sanctissimum Spiritum" („Deinde revertuntur ad orientem, ad profitendam unitatem Trinitatis, ter sic dicendo: Credo &c. Et tribus vicibus interrogat: Credis? Et dicunt symbolum fidei totum [nicænum]"; a. a. O. p. 172). Dagegen finden wir das oben im Texte angeführte Bekenntniss „mutatis mutandis" in dem „Officium baptismi ex Ms. quodam collegii de propaganda fide", das Assemani, a. a. O. T. II p. 202—10 mittheilt, und von dem er sagt, er habe es nur lateinisch vorgefunden („quod quia latine tantum habuimus, hac solum lingua dabimus"). Hier lautet es nämlich also: „Credimus in sanctissimam Trinitatem, in Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, in annunciationem Gabrielis, in conceptionem Mariæ, in nativitatem Christi, in baptismum, in festivitatem, in passionem voluntariam, in sessionem ad dexteram Patris, in crucifixionem, triduanum sepulturam, beatam resurrectionem, in Dei formam ascensionem, in terribilem et gloriosum adventum credimus et confitemur" (p. 203 s.). Es ist kaum zu bezweifeln, dass die Differenzen zwischen diesem Texte und dem bei Neale nur oder doch grossentheils von der Nachlässigkeit und Unwissenheit dessen herrühren, der das „Officium baptismi" aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt hat. Wie sollte das Sitzen zur Rechten des Vaters in dem armenischen Bekenntniss zwischen dem Leiden und der Kreuzigung und nicht zwischen der Himmelfahrt und der Wiederkunft gestanden haben! Und was soll das „in festivitatem" bei Assemani sein?

gezeugt und den heiligen Geist sendet. Wir glauben an Gott das Wort, welches nicht geschaffen ist, doch vom Vater in aller Ewigkeit. Wir glauben an Gott den heiligen Geist, nicht später und nicht geringer (kleiner), sondern wie lange der Vater Vater, mit ihm auch der Sohn Sohn; welcher unerschaffen, ewig, nicht gezeugt ist, aber der vom Vater ausgeht und Theil hat an des Vaters Wesen und an des Sohnes Herrlichkeit. Wir glauben an die heilige Dreieinigkeit, welche Eine Substanz, Eine Gottheit ist, nicht drei Götter, sondern Ein Gott, Ein Wille, Ein Reich, Eine Herrschaft, Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Wir glauben an die Vergebung der Sünden in der heiligen Kirche und in der Gemeinschaft der Heiligen. Wir glauben, dass eine der drei Personen, nämlich Gott das Wort, vor aller Ewigkeit von Gott gezeugt war und in der Zeit herabkam in die Gottesgebärerinn Jungfrau Maria; empfangend vom Blute derselben, vereinigte er es mit seiner Gottheit, indem er neun Monate wartete in dem Leibe der heiligen Jungfrau, und obgleich vollkommener Gott, würde er vollkommener Mensch mit Geist, Seele und Leib, Eine Person, Ein Attribut und Eine gemeinsame Natur; Gott wurde Mensch ohne Wechsel und ohne Veränderung, Schwangerschaft ohne Saamen und unbeflekte Geburt. So wie es keinen Anfang seiner Gottheit giebt, so auch kein Ende seiner Menschheit. Denn Jesus Christus ist derselbe heute und gestern und in alle Ewigkeit. Wir glauben an unsern Herrn Jesum Christum, der gewandelt ist auf der Erde; nach dreissig Jahren kam er zur Taufe, wobei der Vater von oben herab Zeugniss gab: Das ist mein lieber Sohn, während der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabkam. Versucht vom Teufel besiegte er ihn, predigte den Menschen Erlösung, arbeitete mit seinem Leib, ward müde, hungrig, durstig; hernach kam er willig zur Marter, gekreuzigt, gestorben dem Leibe nach und lebendig seiner Gottheit nach, Sein Körper, vereint mit seiner Gottheit, wurde ins Grab gelegt, und im Geiste, ungetrennt von seiner Gottheit, stieg er in die Hölle hinab, predigte den Geistern, zerstörte die Hölle und befreite die Geister. Nach drei Tagen auferweckt von den Todten erschien er den Jüngern. Wir glauben, dass unser Herr Jesus mit demselben Körper gen Himmel fuhr und sich zur Rechten Gottes des Vaters niedersetzte; mit demselben Körper wird er auch wiederkommen um mit der Herrlichkeit des Vaters zu richten die

Lebendigen und die Todten, welcher ist die Auferstehung aller Menschen. Wir glauben auch an eine Belohnung der Werke, an das ewige Leben der Gerechten und an die ewige Strafe der Ungerechten.

Das koptische Taufbekenntniss lautet nach Assemanî, Cod. lit. eccl. univ. T. I. p. 159 folgendermaassen:

Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, et unigenitum Filium ejus Jesum Christum, Dominum nostrum, et Spiritum sanctum vivificantem, carnis resurrectionem, et in unam unicam catholicam apostolicam sanctam, quæ illius est, ecclesiam. Amen [48]).

[48]) Es ist dieses Bekenntniss das einzige Taufbekenntniss der Kopten, indem in der koptischen Kirche ausser ihm weder das Nic. (Nic.-Const.), noch sonst irgendwelches andere, vollständige Symbol bei der Taufe gebraucht wird. Neale bemerkt a. a. O. p. 969 über dasselbe: „This has every appearance of the remotest antiquity". Es möchte aber vielmehr (mit Höfling, Das Sakrament der Taufe, I S. 300 Anm.) für eine jüngere Verkürzung eines älteren, längeren Bekenntnisses (des nicänoconstantinopolitanischen) oder eines anderen zu halten sein. — Ein mit ihm sehr verwandtes Bekenntniss finden wir in dem „Exemplum systaticæ sive literarum ad omnes episcopos ecclesiasque scriptarum ad significandam electionem Patriarchæ Alexandrini" (des Jakobitischen) bei Renaudot „Liturgiarum orientalium collectio" T. I p. 487—90. Es heisst nämlich hier gegen den Schluss hin: „Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, et in unigenitum Filium ejus Jesum Christum, Dominum nostrum, in unitate indivisa. Illum vere, ut Patrem in propria persona notum, Filium esse agnoscimus; duo enim non sunt Filii, sed Filius unus, unigenitus, non per gratiam aut conjunctionem. Credimus etiam in Spiritum sanctum, carnis resurrectionem et sanctam ecclesiam catholicam". Dieses Bekenntniss ruht augenscheinlich auf dem koptischen Taufbekenntniss und kann als eine etwas freie und theilweise explicirende Reproduktion desselben bezeichnet werden. Ausserdem kommt in der „Systatica" noch folgende bekenntnissartige Stelle vor: — „elegimus eum mediante Jesu Christo Verbo Patris, qui incarnatus est ex virgine et homo factus est, passionem sustinuit et mortuus est in carne, et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit in cœlum seditque ad dexteram Patris, et misit Spiritum Paraclitum super apostolos suos sanctos perfecitque eos, ut sancti essent in ordine cœlestium. Illi vero ordinaverunt Ecclesiam in quocunque loco in unitate fidei" &c. — eine Stelle, die in dem „qui incarnatus est ex virgine et homo factus est" bestimmt an das Nic.-Const. erinnert und in freier Weise auf dasselbe oder wesentlich auf das allen Taufbekenntnissen Gemeinsame oder das allgemeine kirchliche Taufbekenntniss zurückgeht. Dass das Nic.-Const. in der koptischen Kirche bei der Messe gebraucht wird, ist aus Renaudot, a. a. O. T. I p. 12, 60, 219 und 336 zu ersehen.

Sehr verwandten Wortlauts ist das äthiopische Taufbekenntniss in dem „Ordo baptismi secundum usum Aethiopum" in der Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. XXVII. p. 634 ss. Es lautet nämlich:

Credimus in unum Deum Dominum, Patrem omnipotentem, et unicum Filium ejus Jesum Christum, Dominum nostrum, et in Spiritum sanctum vivificantem, et resurrectionem carnis, et in unicam sanctam, quæ super omnes est, ecclesiam apostolicam, et credimus unum baptismum in remissionem peccatorum in sæcula sæculorum. Amen [49]).

* * *

I. In dem ersten von den fünf vorstehenden Documenten, der Basilius dem Grossen zugeschriebenen Auslegung des Nicänums, wird

[49]) A. a. O. p. 636. Es folgt dieses Taufbekenntniss auf eine bekenntnissartige, der ἀποταξις nachgebildete συνταξις („Credo in te, Christe, Deus meus, credo legi tuæ salutiferæ, et omnibus angelis tuis vivificantibus et omnibus operibus tuis, quæ dant vitam") und wird von dem Priester vorgesagt und von den Baptizanden oder ihren Taufpathen nachgesprochen, worauf jener noch an diese die Frage richtet: „An non creditis?" eine Frage, die sie mit einem dreifachen „Credimus" beantworten. — Nach dem „Ordo baptismi in usum Aethiopum" recitirt der Priester bei der Taufe unter Anderem auch das „Symbolum Apostolorum" (a. a. O. p. 640). Allein die äthiopische Kirche kennt dieses Symbol nicht, sondern nur das Nicänum (Nic.-Const.). Die lateinische Uebersetzung des genannten „Ordo" hat ohne Zweifel den Ausdruck, mit dem ihr Original das Nicänum bezeichnet hatte, auf das Apostolicum bezogen, in ähnlicher Weise, wie die lateinische Uebersetzung der äthiopischen Messliturgie (a. a. O. p. 626 ss.) den Wortlaut, den das letztere Bekenntniss in der lateinischen Kirche hat, ohne Weiteres dem ziemlich eigenthümlichen äthiopischen substituirt hat (a. a. O. p. 630). Das äthiopische Nicänum (Nic.-Const.) lautet nach der „Liturgia communis sive canon universalis Aethiopum" in Renaudots Litt. orientt. coll. I, 499 ss.: „Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, *visibilium et invisibilium. Credimus etiam* in unum Dominum Jesum Christum, Filium Patris unicum, *qui erat cum eo, antequam crearetur mundus,* lumen de lumine, *Deum de Deo vero*, genitum, non factum, *æqualem Patri secundum divinitatem suam,* per quem omnia facta sunt, *et sine ipso factum est nihil quidquam in cœlo et in terra.* Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis et incarnatus est de Spiritu sancto et ex Maria virgine *sancta* et homo factus est. Crucifixus est tempore Pontii Pilati, passus, *mortuus,* et sepultus est. Et resurrexit a mortuis tertia die, sicut scriptum erat in sacris scripturis, ascendit *cum gloria* in cœlos sedetque ad dexteram Patris sui, iterumque

zuvörderst ausgesprochen, dass die Rechtgläubigen dem nicänischen Glauben zufolge Sabellius's und Photinus's falschen Glauben oder ihre Ketzereien verdammen, wobei diese angeführt und mit einem Paar Worten zurückgewiesen werden. — Der Verfasser beschäftigt sich also zunächst mit den Worten: *Πιστευομεν εἰς ἑνα θεον πατερα* im ersten Artikel, *Και εἰς ἑνα κυριον — ἐν τῃ γῃ* in dem zweiten Artikel und *Και εἰς το ἁγιον πνευμα,* welche letzteren Worte den dritten Artikel des Nicänums bilden, oder mit den drei göttlichen Personen an und für sich, namentlich mit der zweiten und ersten, dem Sohne und dem Vater, ihrem Verhältnisse zu einander, er beschäftigt sich mit dem, was im Nicänum in Betreff dieser Personen bekannt oder vielmehr abgewiesen wird. Hiebei spricht er zuerst in dem kleinen Abschnitt über und wider den Glauben des Sabellius von allen drei Personen und hierauf in dem kleinen Abschnitt über und wider Photinus speciell vom Vater und Sohn, welches Letztere er auch am Schlusse dieses Abschnitts in den Worten andeutet: *Και ταυτα μεν περι του πατρος και του υἱου.* — Aus dem Angeführten geht hervor, dass er zunächst gefunden hat, dass das Nicänum dadurch, dass es in seinem *Πιστευομεν εἰς ἑνα θεον πατερα — και εἰς ἑνα κυριον — και εἰς πνευμα ἁγιον* den Glauben an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist als an drei von einander getrennte oder verschiedene Personen ausspricht, der Lehre des Sabellius, dass sie eine und dieselbe Person seien, widerspreche, und dass er zuvörderst sein Augenmerk hierauf gerichtet hat, sowie dass er ferner gefunden und darauf geachtet hat, dass sein Symboltext durch das, was in den Worten *Και εἰς ἑνα κυριον — ἐν τῃ γῃ* vom Sohne als dem vom

venturus est cum gloria judicaturus vivos et mortuos, cujus regni non erit finis. *Credimus etiam* in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit; quem adoramus et glorificamur cum Patre et Filio; qui locutus est per Prophetas. *Credimus etiam* in unam sanctam Ecclesiam catholicam et apostolicam. *Credimus* unum baptisma in remissionem peccatorum et exspectamus resurrectionem mortuorum et vitam venturam in sæculum. Amen". Nach dem äthiopischen Texte in Hiob Ludolfs Commentarius in Hist. äth. p. 352 s. steht zwischen „in unum Deum" und „Patrem omnipotentem" noch „*Dominum universi*", heisst es „*Pilati Pontii*" statt „Pontii Pilati" und ist *καθολικῃ* nicht mit „catholica", sondern mit „*quæ super omnes congregationes est*" übersetzt (vgl. das „quæ super omnes est" in dem ob. im Texte mitgetheilten äthiopischen Taufbekenntniss).

Vater aus seinem Wesen gezeugten Eingeborenen u. s. w. ausgesprochen wird, Photinus's Irrglauben widerspreche, dass der Sohn nicht präexistirt habe, dass er nicht von Ewigkeit her gewesen sei, sondern dass er erst entstanden sei, als er von Maria geboren ward, dass er (nach seiner Gottheit) von ihr sei. — Es ist im ersten Augenblick auffallend, dass er hier nicht auch und vor Allem hervorgehoben hat, dass das Nicänum in dem ersten Gliede des zweiten Artikels und durch dasselbe dem Arius widerspreche, gegen den ja dieses Glied und das Nicänum überhaupt zunächst und eigentlich gerichtet ist, sondern dass er erst später, kurz vor dem Schlusse seiner Auslegung dies in einem Paar Worten thut. Allein das Auffallende verliert sich doch, sobald man darauf Acht hat, dass schon das Nicänum selbst positiv, in dem ersten Gliede des zweiten Artikels, und negativ, in dem zum ganzen Bekenntniss hinzugefügten Anathematismus, der arianischen Ketzerei hinlänglich widersprochen hatte. Ein *ἐπακολουθως τῃ πιστει ταυτῃ ἀναθεματιζομεν την του Ἀρειου πιστιν την λεγουσαν κ. τ. λ.* war hier nicht nothwendig, indem das Nicänum selbst ausdrücklich ein Anathema über die Arianer ausgesprochen hatte. Der Verfasser sagt deshalb auch später, da, wo er den Arianismus berührt, nicht: *ἐτι ἀναθεματιζομεν κ. τ. λ.* oder *ἀναθεματιζομεν και κ. τ. λ.*, sondern *Ἀνεθεματισθη κ. τ. λ.* Dagegen war es nothwendig, dass er darauf hinwies, dass das Nicänum dem Sabellius und Photinus widerspreche, indem ihre Ketzereien in ihm nur mittelbar zurückgewiesen werden.

Hierauf giebt der Verfasser eine Erklärung der Worte des Nicänums *Και εἰς το ἁγιον πνευμα.* Die nicänischen Väter hatten in diesen Worten bloss einfach gesagt, dass sie an den heiligen Geist glaubten, aber sich sonst nicht über seine Natur und sein Wesen und über seine Wirksamkeit ausgesprochen. Der Verfasser sagt nun, wie (*οὑτως*) oder was er und die Rechtgläubigen (*πιστευομεν*) von Ihm glaubten. Wir erhalten hier von ihm zuerst eine Reihe Bestimmungen, welche die Natur und das Wesen des heiligen Geistes betreffen: dass er der göttliche, heilige, vollkommene, tröstende [60]) und ungeschaffene Geist sei, und hierauf ein Paar Aussagen, die seine Wirksamkeit betreffen: dass er in dem Gesetze, den Propheten und den Aposteln

60) *Παρακλητον* ist nach seiner Stellung eine der Natur- oder Wesensbestimmungen des Geistes.

gesprochen, und dass er (bei Christi Taufe) zum Jordan herniedergestiegen. — Der ganze vom Geiste handlende kleine Abschnitt schliesst sich an den unmittelbar vorangehenden als an einen an, der vom Vater und Sohne gehandelt hatte (*Και ταυτα μεν περι του πατρος και υἱου. Περι δε του ἁγιου πνευματος κ. τ. λ.*).

Nachdem er so von den drei göttlichen Personen, dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste an und für sich selbst gesprochen [51]), oder nachdem er eine Reihe zum Theil erklärender Bemerkungen über die Anfangsworte des ersten Artikels, über das erste Glied des zweiten Artikels und über den dritten Artikel des nicänischen Symbols gemacht hat, wendet sich der Verfasser zur Fleischwerdung (*σαρκωσις*) des Sohnes oder zum zweiten Gliede des zweiten Artikels seines Textes. Doch bleibt er hier nicht bei diesem Gliede stehen, sondern er behandelt zugleich die übrigen Glieder des zweiten Artikels. Diese gehören ihm nämlich, wie man sowohl aus diesem Faktum selber als aus dem Zusatz zu dem vorletzten Gliede des Artikels (*ἀποθεωσας τον ἀνθρωπον, ὁν ἀνελήφθεν*) ersehen kann, zu der Menschwerdung des Sohnes, indem es nämlich nach seinem Dafürhalten der menschgewordene Sohn ist, mit dem alles das geschehen ist, und der alles das gethan hat und thun soll, was im dritten bis letzten Gliede des zweiten Artikels des Nicänums ausgesagt wird, oder indem diese Glieder den Zweck und die Consequenzen und gleichsam die Entwickelung seiner Menschwerdung aussprechen. — In dem ersten Theile des Abschnitts, der die *σαρκωσις του υἱου* im engern und eigentlichen Sinne behandelt, oder in den Worten der nicänischen Väter *τον δι᾽ ἡμας — σαρκωθεντα* bekennt der Verfasser gegen Apollinaris und die Doketen den Glauben an die volle und wahre menschliche Natur des Sohnes (der Sohn nahm von Maria durch den heiligen Geist einen vollkommen Menschen an, Seele und Leib, in Wahrheit und nicht zum Scheine). — In dem zweiten Theile supplirt er das Nicänum, dessen Glieder er übrigens nur einfach theils mit denselben Worten, theils mit anderen wiederholt [52]), mit zwei aus dem allgemeinen Symbol geschöpften

51) Da, wo er vom Geiste spricht, berührt er doch auch dessen Wirksamkeit und Thaten (s. ob.).

52) *Και ὁτι ἐπαθεν, ἐρχομενος κριναι ζωντας και νεκρους; και ὁτι ἐγηγερται τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, ὁτι εἰς τον οὐρανον ἀνεληφθη.*

Gliedern, dem Gliede vom Begräbniss (*και ὅτι ἐταφη*) und dem Gliede vom Sitzen zur Rechten des Vaters (*και ἐκαθισεν ἐκ δεξιων του πατρος*), indem er zu jedem dieser beiden Glieder noch eine Bemerkung hinzufügt, zum ersteren die Bemerkung *ἀποθεωσας τον ἀνθρωπον, ὅν ἀνελαβεν*, zum letzteren die Bemerkung *κατα των θεοθεν το προλημμα*.

An den ganzen Abschnitt von der *σαρκωσις του υἱου του θεου* knüpft der Verfasser hierauf noch die Bemerkung an, dass er und die Gläubigen da, wo die heiligen Schriften vorausbestimmungsweise vom Sohne als von einem Geschöpfe reden, annähmen, dass ihre Ausdrücke auf die Erfüllung dessen zielten, was er nach dem Fleische werden sollte. Diese Bemerkung ist einerseits von dem unmittelbar vorangehenden Abschnitt hervorgerufen (das, was der Verfasser von der Fleischwerdung des Sohnes bekannt hatte, erinnerte ihn daran, dass die Schrift öfter von ihm als von einem Geschöpfe redet); auf der anderen Seite sieht der Verfasser bei ihr auf das zurück, was er in dem gegen Photin gerichteten Abschnitte vom Sohne auseinandergesetzt hatte, wozu sie eine Art von Supplement ist.

Hierauf spricht der Verfasser in einem neuen, kleinen Abschnitt ein Anathema über die Läugner der Auferstehung und über alle die Ketzereien überhaupt aus, die gegen den von ihm dargelegten Glauben streiten. Dieser Abschnitt hat etwas Abschliessendes. Der positive Theil des Nicänums ist nun erklärt, und das Bekenntniss des Verfassers dargelegt, und die Anathemata, wozu der erste ihm Veranlassung gab, und die den negativen Theil des letzteren bilden, sind nun ausgesprochen. Er hatte deshalb nur noch ein Anathema über diejenigen hinzuzufügen, die einen — allerdings in dem Vorhergehenden nicht berührten — sehr wichtigen Glaubensartikel, nämlich die Auferstehung des Fleisches, läugneten, und ein Anathema über alle die Häresien überhaupt auszusprechen, die wider den von ihm dargelegten Glauben oder das von ihm ausgelegte und entfaltete nicänische Symbol stritten.

Was hierauf noch folgt, hat den Character eines Anhangs oder eines Paars zusätzlicher Bemerkungen.

In der ersten dieser zusätzlichen Bemerkungen, die durch das unmittelbar vorhergehende Anathema hervorgerufen ist und sich an dasselbe anschliesst, macht der Verfasser noch darauf aufmerksam,

dass der Glaube der Arianer von ihm und den Gläubigen in den Worten *γεννηϑεντα, οὐ ποιηϑεντα* in dem an die Spitze seiner Auslegung gestellten Nicänum anathematisirt worden (*ἐν τῳ πιστευειν ἡμας και λεγειν*) [53]). Warum er die Arianer nicht unmittelbar nach Anführung des Nicänums anathematisirt hat, ist schon oben S. 15 gesagt.

In der zweiten zusätzlichen Bemerkung sagt der Verfasser, dass er und die Gläubigen um alle Theile des Glaubens anzuführen noch bekännten, dass sie an die eine Kirche, die eine Taufe, die Auferstehung des Fleisches, das Himmelreich und das ewige Gericht glaubten. Hier bekennt er zum Schlusse noch die Glieder des Glaubens, die in demselben auf das Glied vom heiligen Geiste folgen, in seinem nicänischen Text aber fehlen, und die er deshalb bisher unerwähnt gelassen hatte [54]). Er gab diesen Gliedern den letzten Platz, weil er eine Auslegung des Nicänums liefern wollte, und dieses Symbol, in Uebereinstimmung mit seinem Zweck, dieselben übergangen hatte. Er giebt auch durch seine Worte zu erkennen, dass das Bekenntniss derselben für ihn bei dem Zwecke, den er verfolgte, etwas Untergeordnetes, ja eine Art „opus supererogatorium" war (*Προς δε το ἀναπληρωσαι παντα της πιστεως μερη ὁμολογουμεν και λεγομεν κ. τ. λ.*).

Man kann in dem, was der Verfasser vom Nicänum sagt, oder in seiner Auslegung dieses Symbols im Allgemeinen ein doppeltes Element unterscheiden, ein negatives, Anathematismen (*ἀναϑεματιζομεν, ἀνεϑεματισϑη*), und ein positives, Glaubensbekenntniss (*πιστευομεν, ὁμολογουμεν*). — Die Anathematismen der Auslegung sind 1. einer, den der Verfasser und die Gläubigen schon in und mit dem Nicänum selbst ausgesprochen haben (der Anathematismus gegen die Arianer), 2. solche, die sie dem Nicänum zufolge aussprechen (der gegen Sabellius und der gegen Photinus), und endlich 3. solche, die sie über die Läugner der Auferstehung des Fleisches und über alle die Häresien aussprechen, die gegen das Nicänum und den Glauben

[53]) Wir sehen aus dem *Ἀνεϑεματισϑη κ. τ. λ.*, dass der Verfasser das Nicänum nicht als einen fremden Text, über den er commentiren wollte, sondern als sein (und der Gläubigen) Bekenntniss niedergeschrieben hat.

[54]) Doch hatte er die Auferstehung des Fleisches berührt, wiewohl nur anathematisch.

streiten, den der Verfasser selbst dargelegt, und womit er das Nicänum theils erklärt, theils vervollständigt hat. Hiebei findet sich die oben schon erwähnte Sonderbarkeit, dass er die Läugner der Auferstehung des Fleisches anathematisirt, ehe er noch den Glauben an dieselbe bekannt hat. — Das Glaubensbekenntniss in der Auslegung betrifft theils solche Theile des Glaubens, die im Nicänum bekannt werden (die Menschwerdung Christi, seine Leiden, seine Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht, den heiligen Geist), theils solche, die in diesem Symbol nicht bekannt werden, und durch deren Bekenntniss dasselbe vervollständigt wird (die eine Kirche, die eine Taufe, die Auferstehung des Fleisches, das Himmelreich und das ewige Gericht; Christi Begräbniss und sein Sitzen zur Rechten des Vaters, zu welchem letzteren noch eine kurze Bemerkung hinzugefügt wird). Was jene Theile anlangt, so werden einige von ihnen bloss einfach wiederholt (das Leiden Christi, seine Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht, diese letzte jedoch mit einer zu ihr hinzugefügten kurzen Bemerkung), während andere näher erklärt und bestimmt werden (der heilige Geist und die Menschwerdung Christi).

II. Ein Jeder, der Epiphanius's längeres Bekenntniss und die dem Athanasius zugeschriebene *῾Ερμηνεια εἰς το Συμβολον* kennt, wird sogleich eine auffallende Verwandtschaft zwischen der in der venetianischen Handschrift Basilius dem Grossen beigelegten Auslegung des Nicänums und den beiden Symbolen finden.

Um diese Verwandschaft recht klar hervortreten zu lassen will ich die verwandten Stellen in den drei Documenten einander gegenüberstellen.

Die Auslegung des Nicänums.	Das längere Symbol des Epiphanius.	Die Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον.
— πιστευομεν· ὁτι ἀνελαβεν ἀνθρωπον τελειον ἐκ της θεοτοκου Μαριας δια πνευματος ἁγιου, σωμα τε και ψυχην, ἀληθινως και οὐ δοκησει	— σαρκωθεντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ της ἁγιας Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι τελειον ἀνθρωπον λαβοντα, ψυχην και σωμα και νουν και παντα, εἰ τι ἐστιν ἀνθρωπος — ἀλλα τελειως ἐνανθρωπησαντα	— σαρκωθεντα, ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις ἁμαρτιας, ἀληθινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα
Περι δε του ἁγιου πνευματος οὑτως πιστευομεν· πνευμα θειον, πνευμα ἁγιον, πνευμα τελειον, παρακλητον, ἀκτιστον, λαλησαν ἐν νομῳ και προφηταις και ἀποστολοις και καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην.	οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ, ὁτι ἐστι πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου, πνευμα τελειον, πνευμα παρακλητον, ἀκτιστον. — Και εἰς το ἁγιον πνευμα πιστευομεν, το λαλησαν ἐν νομῳ και κηρυξαν ἐν τοις προφηταις και καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, λαλησαν ἐν ἀποστολοις	Και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον — το ἀκτιστον, το τελειον, το παρακλητον, το λαλησαν ἐν νομῳ και ἐν εὐαγγελιοις, καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, κηρυξαν ἀποστολοις.

— πιστευομεν εἰς μιαν ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα, εἰς ἀναστασιν σαρκος, εἰς βασιλειαν οὐρανων, εἰς κρισιν αἰωνιον.	Πιστευομεν εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας, και εἰς ἀναστασιν νεκρων και κρισιν δικαιαν ψυχων και σωματων, και εἰς βασιλειαν οὐρανων, και εἰς ζωην αἰωνιον.	Και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων, εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων, εἰς βασιλειαν οὐρανων, και ζωην αἰωνιον.
Ἐτι δε ἀναθεματιζομεν τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν σαρκος και πασας αἱρεσεις τας κατα ταυτην πιστιν.	— Και παλιν ἀναθεματιζομεν τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν νεκρων και πασας τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας.	Και ἀναθεματιζομεν παντας τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν σαρκος και πασαν αἱρεσιν, τουτεστιν τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας.

III. Es entsteht nun eine Reihe von Fragen, die ich, die eine nach der andern, zu beantworten versuchen will.

1. Wie ist die Verwandtschaft zwischen der Auslegung und den beiden Bekenntnissen zu erklären? Auf welcher Seite ist die Originalität?

Gewiss nicht auf der Seite der Auslegung.

Man bekommt nämlich bei der Vergleichung dessen, was sie über die auf das Glied vom heiligen Geiste folgenden Glieder des dritten Artikels enthält, den bestimmtesten Eindruck davon, dass ihr Verfasser hier nur ganz flüchtig angedeutet hat, was in einem Bekenntniss stand, das ihm vorlag oder ihm bekannt war. Sein *μιαν ἐκκλησιαν, ἑν βαπτισμα* und *κρισιν αἰωνιον* sind offenbar Verkürzungen von Solchem, was wir in Epiphanius's längerem Symbol und in der *ʽΕρμηνεια εἰς το Συμβολον* finden.

Und dasselbe Bestreben, den Hauptinhalt von dem, was in dem Bekenntniss, das er vor Augen hatte, über die auf den heiligen Geist folgenden Glaubensgegenstände ausgesagt war, nur flüchtig anzudeuten, ist augenscheinlich auch der Grund davon, dass er das ewige Leben, das wir sowohl bei Epiphanius als in der *ʽΕρμηνεια* finden, nicht genannt hat.

Er scheint auch selbst auf ein ihm vorliegendes oder ihm bekanntes Glaubensbekenntniss hinzudeuten, indem er seine Andeutungen der auf das Glied vom heiligen Geiste folgenden Glieder durch die Worte einleitet: *Προς δε το ἀναπληρωσαι παντα της πιστεως μερη κ.τ.λ.*

Dass er gerade im Schlusspassus seiner Auslegung des Nicänums das Symbol, das er vor Augen hat, stark verkürzt und nur flüchtig andeutet, was es enthielt, erklärt sich daraus, dass der Theil des Glaubensbekenntnisses, der auf das Glied vom heiligen Geiste folgte, für ihn von untergeordneter Bedeutung war, weshalb er es auch nur zusatz- und anhangsweise am Schluss der ganzen Auslegung behandelt. Die Angabe seines Inhalts war für ihn eine Art Parergon (vgl. das ob. S. 18 Bemerkte).

Aber auch in anderen Theilen der Auslegung kann man mehr oder weniger deutlich eine Verkürzung eines älteren, dem Verfasser vorliegenden oder bekannten Symbols wahrnehmen.

So ist sein *και πασας αἱρεσεις τας κατα ταυτην την πιστιν* deutlich genug eine Verkürzung von Worten, wie *και πασας*

τας αἱρεσεις τας μη ἐκ ταυτης της ὀρθης πιστεως οὐσας (Epiph.) und *και πασαν αἱρεσιν, τουτεστιν τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας* (*Ἑρμ.*). — Etwas Aehnliches gilt von dem Verhältniss, worin das, was er von dem heiligen Geist aussagt, zu dem steht, was in den beiden Bekenntnissen von demselben ausgesagt wird. Sowohl das Bekenntniss des Epiphanius als auch die *Ἑρμ.* enthält nämlich hier Aussagen, die in der Auslegung fehlen, jenes die Aussagen *ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον και ἐκ του υἱου λαμβανον και πιστευομενον*, diese die Aussagen *το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ* und beide zugleich die Aussage *οἰκουν ἐν ἁγιοις*. Und in dem, was die Auslegung mit den beiden Bekenntnisse gemeinsam hat, ist sie etwas kürzer als diese (vgl. die Worte *λαλησαν ἐν νομῳ και προφηταις και ἀποστολοις* in ihr mit den Worten *το λαλησαν ἐν νομῳ και κηρυξαν ἐν τοις προφηταις — λαλουν ἐν ἀποστολοις* in dem Bekenntnisse des Epiphanius und den Worten *το λαλησαν ἐν νομῳ και προφηταις και εὐαγγελιοις — κρηυξαν ἀποστολοις* in der *Ἑρμ.*). — Endlich ist die Auslegung auch in dem, was sie über das zweite Glied des zweiten Artikels oder über die Menschwerdung des Sohnes Gottes giebt, eine Verkürzung nicht bloss dessen, was der hier sehr weitläufige Epiphanius über diesen Gegenstand ausspricht, sondern auch von dem, was wir über ihn in der *Ἑρμ.* finden (vgl. das *σωμα τε και ψυχην ἀληθινως και οὐ δοκησει* der Auslegung mit dem *σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις ἁμαρτιας, ἀληθινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα* der *Ἑρμ.* [55]).

[55]) Was das dritte bis letzte Glied des zweiten Artikels betrifft, so vermissen wir in der Auslegung den Zusatz *ἐν αὐτῳ τῳ σωματι* zu den Gliedern von der Himmelfahrt und der Wiederkunft, den Zusatz *ἐνδοξως* zu jenem Gliede und die Schlussworte des zweiten Artikels *οὐ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος*. Ebenso fehlt in der Auslegung ein Anathema über die Pneumatomachen. Dagegen vermissen wir wiederum bei Epiphanius und in der *Ἑρμ.*, wo wir all das Angeführte antreffen, die Anathematismen über Sabellius und Photin, die aber auch in der Auslegung nicht als Bestandtheile des Symbols erscheinen, das ihr Verfasser vor Augen gehabt hat, sondern als etwas ihm selbst Angehöriges. (Ein Anathema gegen Sabellius — sowie gegen Marcellus von Ancyra und Paulus von Samosata — findet sich im dritten antiochenischen Synodalsymbol, und ein Anathema gegen Photinus und die Sabellianer oder Patripassianer — so wie gegen Marcellus — in der *Ἐκθεσις*

2. Welches Bekenntniss hat der Verfasser der Auslegung vor Augen gehabt, das des Epiphanius oder die Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον? oder hat er vielleicht beide zugleich vor Augen gehabt? oder folgt er vielleicht umgekehrt weder dem einen, noch dem anderen, sondern einem dritten mit beiden zwar sehr verwandten, aber doch etwas von ihnen verschiedenen?

Er kann weder das Bekenntniss des Epiphanius, noch die Ἑρμ. allein vor Augen gehabt haben, indem seine Worte bald mehr jenem Bekenntniss, bald mehr diesem entsprechen.

Jenem entsprechen sie mehr im Gliede vom heiligen Geiste (vgl. die Worte: Περι δε του ἁγιου πνευματος οὑτως πιστευομεν· πνευμα θειον, πνευμα ἁγιον, τελειον, παρακλητον, ἀκτιστον in der Auslegung mit den Worten des Epiphanius: οὑτως δε πιστευομεν ἐν αὐτῳ [τῳ ἁγιῳ πνευματι], ὁτι ἐστι πνευμα ἁγιον, πνευμα θεου, πνευμα τελειον, πνευμα παρακλητον, ἀκτιστον); diesem entsprechen sie mehr in dem Gliede von der Menschwerdung des Sohnes (vgl. die Worte der Auslegung: [ἀνελαβεν] σωμα τε και ψυχην — ἀληθινως και οὐ δοκησει mit den Worten der Ἑρμ.: σωμα και ψυχην — ἀληθινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα) und in dem Gliede vom Gericht (vgl. die Worte κρισιν αἰωνιον in der Auslegung mit den Worten εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων in der Ἑρμ. [56]).

Aber ebensowenig scheint er beide Auslegungen zugleich vor Augen gehabt zu haben. Abgesehen nämlich davon, dass dies schon vonvornherein weniger wahrscheinlich ist, so finden wir bei ihm einzelne Ausdrücke, die weder auf das Symbol des Epiphanius noch auf die Ἑρμηνεια zurückgehen, ohne doch, wie es scheint, von ihm selbst herzurühren. Ich denke hier vornehmlich an και ὁτι ἐγηγερται τῃ

μακροστιχος n. V—VII. Vgl. auch das erste sirmische Synodalsymbol in V—VII. Ἐκθ. μακροστ. n. V. VI und das erste sirmische Symbol n. V haben einiges Aehnliche mit dem Abschnitt der Auslegung, in dem die Lehre des Photinus anathematisirt wird).

56) Vgl. auch noch auf der einen Seite sein ὁτι ἀνθρωπον τελειον ἀνελαβεν mit dem τελειον ἀνθρωπον λαβοντα des Epiphanius und auf der anderen Seite sein ὁτι ἐταφη und και ὁτι ἐγηγερται τῃ τριτῃ ἡμερᾳ mit dem ταφεντα und και ἀναστατα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ der Ἑρμ.

τριτῃ ἡμερᾳ, womit nur *και ἐγηγερϑαι* in dem ersten antiochenischen Synodalsymbol und *και την ἐγερσιν ἐκ νεκρων* in der Relation der Glaubensregel in Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 (sammt dem *ἐγειρας δε ἐκ νεκρων* in Theodor von Mopsvestias Symbol) verglichen werden kann, und *και ὁτι εἰς τον οὐρανον ἀνελη φϑη*, womit wir vergleichen können das *και ἀναλαφϑεντα εἰς οὐρανον* in dem dritten und vierten antiochenischen Synodalsymbol, in der *Ἐκϑεσις μακροστιχος* und in dem philippopolitanischen („et receptus est in cœlo") und ersten sirmischen Synodalsymbol, ferner das *ἀναληφϑεντα εἰς τους οὐρανους, και ἀ. εἰς τ. οὐρ., και ἀ. εἰς οὐρ.* und *ἀνεληφϑη εἰς τ. οὐρ.* in dem dritten sirmischen, nicenischen, seleucensischen und constantinopolitanischen (360) Synodalsymbol, weiter *ἀναληφϑεις εἰς οὐρανους* und *και ἀνεληφϑη εἰς οὐρ.* in Alexander von Alexandriens Brief an Alexander von Constantinopel und in Athanasius's *Ἐκϑεσις πιστεως* und endlich *και την ἐνσαρκον εἰς τους οὐρανους ἀναληψιν* und „et in claritate receptus", in den Relationen der Glaubensregel in Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 und 3, 4, 2 [57]). Vielleicht kann ausserdem auch der Umstand, dass Eins und das Andere, was wir bei Epiphanius oder in der *Ἑρμηνεια* finden, z. B. das *σταυρωϑεντα* des letzteren Symbols in der Auslegung fehlt, darauf hindeuten, dass ihr Verfasser auch nicht jene beiden Bekenntnisse zugleich vor Augen gehabt hat [58]).

Verhält es sich nun also, so scheint er einem dritten, mit dem Bekenntniss des Epiphanius und der *Ἑρμηνεια* verwandten Symbole gefolgt sein zu müssen. Die Existenz eines solchen Symbols ist an und

[57]) Vgl. auch noch „assumtus in cœlum" in dem carthaginiensisch-afrikanischen Taufsymbol und „receptum in cœlis", „in cœlos resumptum" und „in cœlos ereptum" in den Relationen der Glaubensregel bei Tertullian.

[58]) Dagegen lässt sich weder das *ἐκ δεξιων* der Aulegung statt dessen das Symbol des Epiph. und die *Ἑρμ. ἐν δεξιᾳ* haben, noch das *ϑεοτοκου* jener statt des *ἀειπαρϑενου* dieser, noch endlich der Umstand, dass jene Anathematismen gegen Sabellius und Photinus enthält, während in diesen solche fehlen, dafür anführen, dass der Verfasser jener nicht diese vor Augen gehabt hat. Die zuerstangeführte Differenz ist nämlich zu unbedeutend um Etwas beweisen zu können; das in den vorchalcedonischen Symbolen unerhörte *ϑεοτοκου* rührt ohne Zweifel von dem Verfasser der Auslegung selbst her (s. weiter unten S. 29); und ebenso gehören die Anathematismen gegen Sabellius und Photinus ohne Zweifel ihm selbst an.

für sich nicht unwahrscheinlich. Denn nicht allein erwartete Epiphanius, wie aus den Worten erhellt, mit denen er die Mittheilung seines längeren Symbols einleitet (Ancor. n. 119, Opp. Vol. I p. 224 ed. Dind.), dass dasselbe von der ganzen Kirche werde angenommen werden [59]), und war das Ansehen dieses Kirchenvaters wirklich so gross, dass wir vonvornherein annehmen müssen, dass seine Erwartung nicht ganz getäuscht worden sein werde, sondern es giebt auch nicht weniger als drei Documente, zwei Symbole, die *Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον*, und, wie wir weiter unten sehen werden, das Symbol in der armenischen Liturgie, und eine Auslegung des Nicänums, nämlich die unsrige, dem Basilius zugeschriebene, welche zeigen, dass man wirklich die Arbeit des Epiphanius in der orientalischen Kirche an mehreren Orten (mit Veränderungen) angenommen und gebraucht hat (das armenische Symbol doch nur indirekt, indem es direkt auf die *Ἑρμηνεια* zurückgeht). — Uebrigens muss das dritte Symbol, dem der Verfasser der Auslegung gefolgt ist, mit der *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* verwandter gewesen sein als mit dem Bekenntniss des Epiphanius, indem es im Ganzen genommen mehr mit jener als mit diesem übereinstimmt.

3. Ist die Auslegung des Nicänums von Basilius dem Grossen verfasst?

Nein.

Erstens: Da sie — indirekt — von dem längeren Bekenntniss des Epiphanius abhängig ist, und die Abfassung dieses Bekenntnisses um das Jahr 373 oder 374 fällt [60]), so müsste Basilius die Schrift, deren Anfang es bildet, zwischen dem Jahre 373 oder 374 und dem Jahre 379, an dessen ersten Tage er starb, verfasst haben. Dies ist nun zwar nicht unmöglich, aber wahrscheinlich ist es nicht, da der Ausleger nicht aus dem Symbol des Epiphanius selber, sondern aus einem anderen Symbol, dem jenes nur zu Grunde lag, geschöpft hat. In der kurzen Zeit von ungefähr fünf Jahren erst das Bekenntniss des Epiphanius, dann ein nach diesem Bekenntniss gebildetes Symbol, dann endlich eine Auslegung des Nicänums, die wiederum diesem Symbole folgt! — Ferner: Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass ein Mann, wie Basilius der Grosse, einem fremden Symbol, einem anderen

[59]) S. Theol. Tidsskr. B. III. S. 147 f.

[60]) S. Theol. Tidsskr. B. III. S. 68 f. und 132 f.

als dem seiner Kirche [61]), und zwar einem fremden Symbol, das wiederum nach dem Symbol eines Anderen gemacht war, gefolgt sein sollte. Sodann: Wir haben ein Symbol, das wirklich von Basilius herrührt, das in seinem „Sermo de fide" (s. dasselbe bei Hahn, Bibl. der Symbole S. 176—78). Mit diesem hat die Auslegung des Nicänums nicht die entfernteste Aehnlichkeit. — Diese Auslegung ist auch an und für sich selbst zu dürftig und unbedeutend, als dass sie von einem Basilius herrühren könnte. — Endlich: Es findet sich ein Ausdruck in ihr, der davon zeugt, dass die Schrift, die sie eröffnet, erst längere Zeit nach dem Tode des Basilius verfasst ist, nämlich die Bezeichnung der Maria als *θεοτοκος* (s. weiter unten). — Dass der venetianische Codex Basilius den Grossen als den Verfasser der Schrift bezeichnet, hat wenig zu bedeuten, da der Cod. Escor. dies nicht thut, und da Basilius der Grosse zu den berühmten Namen gehört, denen man gern Schriften beilegte, deren Verfasser unbekannt waren. — Vgl. jedoch noch das weiter unter S. 42 Bemerkte.

4. Welcher Zeit gehört die Auslegung des Nicänums an?

Wenn wir darauf achten, dass es das Nicänum und nicht das Nicäno-Constantinopolitanum ist, welches in dem ersten Theile der in dem venetianischen Codex Basilius dem Grossen beigelegten Schrift ausgelegt wird, und, was noch mehr zu bedeuten hat, dass in der Auslegung jenes Symbols sich nicht die geringste Hindeutung auf dieses, nicht die geringste Spur von ihm findet, und wenn wir ferner bedenken, dass das Nicäno-Constantinopolitanum bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts ganz hinter das Nicänum zurücktrat, so dass es von 381-450 fast gar nicht erwähnt wird, während es dagegen von 451 an oder von dem Jahre an, in dem das Concil zu Chalcedon gehalten ward, je länger desto stärker hervortrat, zuerst nur so stark, dass es an die

[61]) Dass das Symbol des Epiphanius das Symbol dieser Kirche, der Kirche des kappadocischen Cäsarea, geworden sein sollte, von Basilius selbst „mutatis mutandis" in ihr eingeführt, ist — trozdem dass Basilius mit Epiphanius in Verbindung stand (s. Bas. Ep. 258), dieser ein hochangesehener Mann war, sein kürzeres Bekenntniss, das Taufbekenntniss der cyprischen Kirche, mit einigen Veränderungen auf dem Concil zu Constantinopel allgemeines Kirchenbekenntniss ward, und sein längeres Bekenntniss an mehreren Orten Aufnahme fand — nicht recht glaublich.

[62]) S. meine Abhandlungen über das Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum in

Seite des Nicänums zu stehen kam, hierauf in dem Grade, dass das Nicänum vor ihm etwas zurücktrat, und endlich gegen 500 oder doch im Anfang des sechsten Jahrhunderts so stark, dass es das Nicänum ganz überstrahlte [62]), — wenn wir hierauf Acht haben und dies bedenken, so scheint es, als müssten wir annehmen, dass die Schrift ungefähr zwischen 380 und 451 oder jedenfalls 500 verfasst wurde.

Und wenn wir ferner wahrnehmen, dass der Verfasser der Auslegung nur Anathemata über Sabellius, Photinus, die Arianer und die, welche die Auferstehung läugnen, und nicht auch über Nestorius ausspricht, gegen den doch Theodotos von Ancyra in seiner während des ephesinischen Concils oder unmittelbar nach ihm verfassten Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον των ἁγιων ἐν Νικαιᾳ πατερων τιή [63]) das Nicänum auslegt, indem er ihn beschuldigt einer Lehre zu huldigen, die gegen dieses Symbol streitet [64]), so scheint es, als müssten wir noch etwas weiter in der Zeit zurückgehen und annehmen, dass die Auslegung des Nicänums oder die Schrift, deren Anfang sie bildet, ungefähr zwischen 380 und 430 verfasst ward.

Auf dieselbe Zeit führt uns auch noch ein anderer Umstand. Das Bekenntniss, welches der Verfasser bei seiner Auslegung des Nicänums vor Augen gehabt hat, muss zu seiner Zeit noch in lokalem kirchlichen Gebrauch gestanden haben, und zwar in der Gemeinde, der er selber angehörte. Nicht lange nach 430 waren aber wohl alle älteren lokalen Bekenntnisse vom Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum aus dem kirchlichen Gebrauche verdrängt [65]).

Theol. Tidsskr. B. III und VII.

63) S. dieselbe in „Gallandi Bibliotheca Patrum" T. IX p. 425—39.

64) In derselben Weise, in welcher Cassian in seinen „Libri VI de incarnatione Domini" (Lib. VI c. 3 ss.) das antiochenische Symbol gegen Nestorius geltend macht, indem er ihn beschuldigt, dasselbe, sein Taufbekenntniss, verläugnet zu haben, Leo der Grosse in seinem berühmten Brief an Flavian (Ep. 28, Opp. T. I. p. 755 ss. ed. Migne) gegen Eutyches aus dem römischen Taufsymbol argumentirt, und Dionysius von Cyzikus auf dem Concil zu Chalcedon das Nicäno-Constantinopolitanum (dessen Zusatz zum Nicänum ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου) gegen ebendenselben Häretiker geltend macht (s. Coleti, Sacrosancta concilia, T. IV p. 913).

65) Das einzige Bekenntniss, das nach diesem Jahre noch eine Zeit lang gebraucht worden sein kann, ist das Antiochenum, das nach dem in „Quellen" I, S. 73 ff.

Andererseits scheinen doch wiederum die Worte ὅτι ἀνέλαβεν ἄνθρωπον τέλειον ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας uns über das Jahr 431 hinaus in die Zeit der christologischen Streitigkeiten zu führen. Maria wird nämlich zwar schon von den Vätern des vierten Jahrhunderts nicht selten als Θεοτόκος bezeichnet (s. des Athanasius Orat. III contr. Arianos n. 14. 29. 33, Orat. IV n. 32, De incarnatione et contr. Arianos n. 8 und 22 und contr. Apollinarium n. 4. 12 und 13 und die in Suicers Thesaurus unter Θεοτόκος angeführten Stellen bei Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Chrysostomus [66]); aber da Θεοτόκος bei dem Verfasser schon als ein fester, stehender Terminus erscheint, und da er das Wort geradezu an die Stelle von ἀειπάρθενος gesetzt hat, welches Wort sich sowohl bei Epiphanius als in der Ἑρμηνεία εἰς τὸ Σύμβολον findet [67]), so scheint er doch zu einer Zeit geschrieben haben zu müssen, wo Θεοτόκος schon zu einem antihäretischen oder speciell antinestorianischen Stichworte geworden war, und also nach 431 oder doch jedenfalls nach 428 oder den Anfang des nestorianischen Streits, der sich von Anfang an um dieses Prädikat der Maria drehte [68]). Die Annahme, dass erst ein späterer Abschreiber

besprochenen Aufsatze und nach Cassians Schrift gegen Nestorius noch gegen 430 das μάθημα der antiochenischen Kirche gewesen sein muss. Ausserdem hat die armenische Kirche ein Bekenntniss als Tauf- und Messesymbol beibehalten, dass zum grösseren Theil aus der Ἑρμ. εἰς τὸ Συμβ. geflossen ist und sie wesentlich wiedergiebt.

[66]) Suicer führt auch eine Stelle bei Basilius dem Grossen selbst an, wo dieser Kirchenvater Maria Θεοτόκος nennt. Aber diese Stelle findet sich in der „Homilia in sanctam Christi generationem" (n. 5. Opp. T. II p. 600 ed. Maurr.), eine Homilie, deren Aechtheit mehr als zweifelhaft ist (s. a. a. O. Præf. p. XV—XVIII). — Ebenso verhält es sich auch mit der Schrift des Dionysius von Alexandrien, worin nach Suicer Θεοτόκος öfter gebraucht wird, seiner „Epistola ad Paulum Samosatenum".

[67]) In dem armenischen Taufsymbol steht jedoch bloss „virgo".

[68]) Das älteste Symbol, worin sich Θεοτόκος findet, ist das chalcedonensische, indem es in ihm heisst: πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς Θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. — Auf liturgischem Gebiet begegnet uns Θεοτόκος öfter in der Liturgia S. Jacobi (s. Fabr., Cod. apocr. Nov. Test. III, 40. 49. 63 u. s. w.),

ἀειπαρθενος mit *θεοτοκος* vertauscht habe, wäre willkührlich, zumal da beide Handschriften dieses Wort haben.

Da es doch nicht nothwendig war, ja etwas fern lag, dass der Verfasser auch einen Anathematismus gegen Nestorius oder Anathematismen gegen ihn und Eutyches aus dem Nicänum ableitete, und da er sich auf Anathematismen gegen solche Häresien kann haben beschränken wollen, die theils älter als das nicänische Symbol, theils mit ihm gleichzeitig, theils endlich nicht viel jünger als dasselbe waren, und denen es zum Theil entgegentreten sollte, so muss ich des Wortes *θεοτοκος* wegen annehmen, dass er zwischen 428 und 440—50 geschrieben hat [69]).

* * *

In ähnlicher Weise, wie mit der in der venetianischen Handschrift Basilius dem Grossen zugeschriebenen Auslegung des Nicänums, verhält es sich auch mit dem Symbol in der armenischen Liturgie.

Es ist im Wesentlichen eine Composition des Nicäno-Constantinopolitanums und der dem Athanasius zugeschriebenen *Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον*.

Aus jenem Bekenntniss ist — im Ganzen genommen — sein erster Artikel und das erste Glied des zweiten Artikels mit Ausnahme der letzten Worte desselben entlehnt; auf dieses geht alles Uebrige zurück, oder auf dasselbe gehen zurück: die Schlussworte des ersten Gliedes des zweiten Artikels, das zweite Glied dieses Artikels oder das Glied von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, das dritte bis letzte Glied desselben, das Glied vom heiligen Geist, die übrigen Glieder des dritten Artikels und die Anathematismen, die auf das ganze Symbol folgen.

Es verdient mithin eigentlich gar nicht den Namen Nicäno-Constantinopolitanum oder Nicänum, indem ja nur der kleinere Theil von

die in ihrer jetzigen Gestalt höchst wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts stammt.

69) Ich habe mich bei der vorstehenden Beantwortung der Frage nach dem Verfasser und der Abfassungszeit der Auslegung nur an diese selbst halten können, da es mir die Kürze der Zeit weder in Venedig, noch im Escorial vergönnte, die ganze Schrift zu copiren, deren Anfang sie bildet. Erst wenn sie an das Licht treten wird, wird es wohl möglich sein, die Fragen nach der Zeit ihrer Abfassung und ihrem Verfasser vollständig zu beantworten.

ihm mit diesem Bekenntniss übereinstimmt (und das nicht einmal buchstäblich, sondern mit einigen Modificationen), während sein grösserer Theil im Ganzen genommen mit der *Ἑρμηνεια εἰς το Συβολον* zusammenfällt.

Damit man sich besser davon überzeugen könne, dass es sich so verhalte, will ich die beiden angeführten Theile desselben und die Theile des Nic.-Const. und der *Ἑρμ.*, womit sie „mutatis mutandis" identisch sind, einander gegenüberstellen. Zu leichterer Vergleichung jener mit diesen, und weil das armenische Symbol doch auf ein griechisches Original oder auf griechische Originale zurückgehen muss, übersetze ich dabei die englische Version des armenischen Symbols bei Neale ins Griechische; wobei ich die Abweichungen des Symbols der unirten Armenier, so wie dies in der deutschen Version Stecks lautet, ebenfalls in griechischer Uebersetzung, in Anmerkungen anführe.

Das Symbol in der armenischen Liturgie.

Πιστευομεν εἰς Θεον[70]) *πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης, ὁρατων τε παντων και ἀορατων*[71]).

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του Θεου τον μονογενη[72]), *τον ἐκ του πατρος*[73]) *γεννηθεντα*[74]) *προ παντων των αἰωνων*[75]), *Θεον ἐκ Θεου, φως ἐκ φωτος, Θεον ἀληθινον*[76]), *γεννηθεντα, οὐ ποιη-*

Das Nicäno-Constantinopolitanum.

Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης, ὁρατων τε παντων και ἀορατων.

Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του Θεου τον μονογενη, τον ἐκ του πατρος γεννηθεντα προ παντων των αἰωνων, φως ἐκ φωτος, Θεον ἀληθινον ἐκ Θεου ἀληθινου, γεννηθεντα, οὐ ποιηθεντα, ὁμο-

70) Steck: *ἑνα Θεον* („Wir glauben an Einen Gott").

71) Wörtlich: *και παντων ὁρατων και ἀορατων*. St.: *ὁρατων τε και ἀορατων* ohne *παντων* („der sichtbaren und der unsichtbaren [Dinge]").

72) Oder: *τον μονογενη υἱον του Θεου*.

73) Wörtlich: *ἐκ του πατρος αὐτου*.

74) Oder: *γεννηθεντα ἐκ του πατρος* oder *πατρος αὐτου*.

75) St.: *τον υἱον του Θεου, γεννηθεντα ἐκ Θεου του πατρος μονογενη προ παντων των αἰωνων*.

θεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι[77]*), δἰ οὑ τα παντα ἐγενετο*

ουσιον τῳ πατρι, δἰ οὑ τα παντα ἐγενετο·

Das Symbol in der armenischen Liturgie.

— *τα ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐν τῃ γῃ, ὁρατα τε και ἀορατα·*

τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ του οὐρανου[78]*), σαρκωθεντα και τελειως γεννηθεντα δια πνευματος ἁγιου ἐκ Μαριας της παρθενου*[79]*), σαρκα και ψυχην και και νουν και παντα, ὁσα ἐν ἀνθρωποις, ἀληθινως και οὐ δοκησει ἀναλαβοντα*[80]*)·*

παθοντα, σταυρωθεντα και[81]*) ταφεντα, και*[82]*) τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀνασταντα, και ἀνελθοντα εἰς τον οὐρανον*[83]*) ἐν αὐτῳ τῳ*

Die *Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον.*

τα τε ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐπι της γης, ὁρατα τε και ἀορατα·

τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα, σαρκωθεντα, ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως ἐκ Μαριας της ἀειπαρθενου δια πνευματος ἁγιου, σωμα και ψυχην και νουν και παντα, ὁσα ἐστιν ἀνθρωποις, χωρις ἁμαρτιας, ἀληθινως και οὐ δοκησει ἐσχηκοτα·

παθοντα, τουτεστι σταυρωθεντα, ταφεντα και ἀνασταντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, και ἀνελθοντα εἰς οὐρανους ἐν αὐτῳ τῳ σω-

76) St.: *θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου* („wahrer Gott vom wahren Gotte").

77) St. wörtlich: *τον αὐτον ὁμοουσιον τῳ πατρι* („Dieser selbst wesensgleich dem Vater").

78) Oder: *ἐκ των οὐρανων.*

79) St.: *σαρκα ἀναλαβοντα* (oder auch *σαρκωθεντα*), *ἀνθρωπον γενομενον* (oder auch *ἐνανθρωπησαντα*) *τελειως ἐκ Μαριας της ἁγιας παρθενου δια πνευματος ἁγιου* („Fleisch annahm, Mensch wurde auf vollkommene Weise von Maria der heiligen Jungfrau durch den heiligen Geist").

80) Oder *λαβοντα.* St. wörtlich: *ἐξ ἡς ἀνελαβεν* (oder *ἐλαβεν*) *σαρκα, νουν, ψυχην και παντα, ὁσα ἐν ἀνθρωπῳ, ἀληθινως και οὐ δοκησει.* („Von welcher er Fleisch, Geist, Seele, und Alles, was am Menschen ist, annahm wahrhaftig und nicht nach dem Schein").

81) Fehlt bei St. 82) Fehlt bei St. 83) Oder: *εἰς τους οὐρανους.*

σωματι, και[84]) καθεζομενον[85]) ἐν δεξιᾳ του πατρος, και[86]) ἐλευσομενον[87]) ἐν αὐτῳ τῳ σωματι και ἐν τῃ δοξῃ του πατρος κριναι[88]) ζωντας και νεκρους, οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Πιστευομεν εἰς[89]) το πνευμα το ἁγιον, ἀκτιστον, τελειον[90]), το λαλησαν ἐν τῳ νομῳ, ἐν τοις προφηταις και ἐν τοις εὐαγγελιοις[91]), το καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, το κηρυξαν τον ἀπεσταλμενον, το οἰκουν ἐν τοις ἁγιοις[92]).

Πιστευομεν εἰς μιαν[93]) ἁγιαν[94]) καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας, εἰς ἀφεσιν ἁμαρτι-

ματι ἐνδοξως, καθισαντα ἐν δεξιᾳ του πατρος, ἐρχομενον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ κριναι ζωντας και νεκρους, οὑ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος.

Και πιστευομεν εἰς το πνευμα το ἁγιον, το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ, το ἀκτιστον, το τελειον, το παρακλητον, το λαλησαν ἐν νομῳ και ἐν προφηταις και ἐν εὐαγγελιοις, καταβαν ἐπι τον Ἰορδανην, κηρυξαν ἀποστολοις, οἰκουν ἐν ἁγιοις.

Και πιστευομεν εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως

84) Fehlt bei St. 85) St.: καθισαντα („setzte sich"). 86) Fehlt bei St.

87) Oder ἡξοντα oder auch ἐρχομενον.

88) St. wörtlich: ἐν τουτῳ τῳ σωματι κριναι ἐν τῃ δοξῃ του πατρος („mit diesem Leibe um in der Herrlichkeit des Vaters zu richten").

89) St.: Πιστευομεν και εἰς („Wir glauben auch an").

90) Wörtlich: τελειοτατον. St.: το ἀκτιστον και τελειον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον („den unerschaffenen und vollkommenen, der vom Vater und Sohne ausgeht").

91) St. wörtlich: το λαλησαν δια του νομου και των προφητων και των εὐαγγελιστων („Der geredet hat durch das Gesetz und die Propheten und die Evangelisten").

92) St. wörtlich: το καταβαν εἰς τον Ιορδανην, κηρυξαν τον ἀποστολον (oder ἀπεσταλμενον) και οἰκησαν ἐν τοις ἁγιοις („Der herabstieg in den Jordan, verkündigte den Gesandten und wohnte in den Heiligen").

93) Wörtlich: Πιστευομεν μιαν ohne εἰς („We believe one"), St.: Πιστευομεν και εἰς μιαν oder μιαν-μονην („Wir glauben auch an Eine Einige").

94) Bei St. fehlt ἁγιαν („Eine Einige allgemeine").

ων[95]), εἰς ἀναστασιν νεκρων[96]), εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων[97]), εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς ζωην αἰωνιον[98]).

Και περι των λεγοντων[99])· ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος του θεου, ἠ, ὡσαυτως[100]), ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν το πνευμα το ἁγιον, ἠ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενοντο, ἠ ὁτι ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἐστιν ὁ υἱος του θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον[101]), ἡ ὀρθοδοξη[102]) και ἀποστολικη ἐκκλησια λεγει· ἀναθεμα ἐστωσαν[103]).

ἁμαρτιων, εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων τε και σωματων, εἰς βασιλειαν οὐρανων, και ζωην αἰωνιον.

Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν ὁ υἱος, ἠ ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν το ἁγιον πνευμα, ἠ ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο, ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον, τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον, τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια· και ἀναθεματιζομεν παντας τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν σαρκος και πασαν αἱρεσιν, τουτεστι τους μη ὀντας ἐκ ταυτης της πιστεως της ἁγιας και μονης καθολικης ἐκκλησιας.

95) Wörtlich: ἑν βαπτισμα ohne εἰς. St. wörtlich: εἰς ἑν βαπτισμα, εἰς την μετανοιαν εἰς ἀφεσιν και παρεσιν των ἁμαρτιων („An eine Taufe, an die Busse zur Nachlassung und Vergebung der Sünden").

96) Wörtlich: την ἀναστασιν των νεκρων ohne εἰς. St.: εἰς τ. ἀ. τ. ν. („An die Auferstehung der Todten").

97) Wörtlich: την κ. τ. λ. ohne εἰς. St.: εἰς κρισιν αἰωνιον των ψυχων και των σωματων („An ein Gericht in der Ewigkeit, der Seelen und Leiber").

98) Wörtlich: την βασ. οὐρ. και την ζ. αἰ. ohne εἰς. St.: εἰς βασ. των οὐρ. και εἰς ζ. αἰ. („An ein Reich der Himmel und an ein ewiges Leben").

99) St.: Τους δε λεγοντας.

100) Bei St. fehlt ὡσαυτως („oder es war eine Zeit" u. s. w.).

101) St.: ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του θεου ἠ (wörtlich: ἠ και) το πνευμα το ἁγιον, και τρεπτους ἠ ἀλλοιωτους εἰναι αὐτους („oder sagen, der Sohn Gottes oder auch der heilige Geist sei aus einem anderen Sein oder Wesen hervorgebracht worden; und dass sie dem Wechsel unterworfen und veränderlich seien").

102) St.: καθολικη. Vielleicht ist „Orthodox" nur ein Uebersetzung dieses Worts.

Die einzigen Differenzen zwischen dem Tauf- und Messesymbol der (nicht-unirten) Armenier und dem Nicäno-Constantinopolitanum in den Partien des ersteren Symbols, worin dasselbe dem letzteren folgt, sind 1. dass es bloss *Πιστευω εἰς Θεον πατερα* hat, nicht, wie das Nic.-Const., *Πιστευω εἰς ἑνα Θεον πατερα,* 2. dass in ihm vor *φως ἐκ φωτος* noch *Θεον ἐκ Θεου* steht, welche Worte in diesem Symbol fehlen, und 3. dass es in ihm bloss heisst *Θεον ἀληθινον,* in diesem dagegen *Θεον ἀληθινον ἐκ Θεου ἀληθινου* [104]). — Der Zusatz *Θεον ἐκ Θεου* im armenischen Symbol stammt entweder aus der *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* [105]) oder auch aus einem Nicäno-Constantinopolitanum, in das es aus dem Nicänum hineingekommen war [106]). — Mit dem blossen *Θεον ἀληθινον* des Armeniacum lässt sich das auf das Nicänum zurückgehende *Θεον ἀληθινον* im jerusalemischen Taufsymbol vergleichen. — Auffallend ist das *Πιστευω εἰς Θεον πατερα* ohne *ἑνα* im armenischen Symbol. Es hat auf dem Gebiete der orientalischen

Vgl. die Uebersetzung von „catholica" durch „riht gelyfden" in einem angelsächsischen Apostolicum aus dem neunten Jahrhundert bei Heurtly, „Harmonia symbolica" p. 88 f.

103) St.: *τοιουτους* (oder *τουτους*) *ἀναθεματιζει ἡ καθ. και ἀποστ. ἐκκλησια.*

104) Vgl. ausserdem auch das *και παντων ὁρατων τε και ἀορατων* des Arm. mit dem *ὁρατων τε παντων και ἀορατων* des Nic.-Const.s und das *ἐκ του πατρος αὐτου* des ersteren Symbols mit dem *ἐκ του πατρος* des letzteren. — Das Symbol der unirten Armenier hat sowohl *ἑνα* als *ἐκ Θεου ἀληθινου,* Beides, wie es scheint, aus dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum. In den Worten *τον υἱον του Θεου γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη* stimmt es in merkwürdiger Weise mit dem Nicänum überein. Das blosse *ὁρατων τε και ἀορατων* ohne *παντων* hat es mit einigen lateinischen Uebersetzungen des Nicänums gemein (s. Hahn, Bibl. der Symbole, S. 103 Anm. 2). Nur den Zusatz *Θεον ἐκ Θεου* theilt es mit dem Symbol der nicht-unirten Armenier.

105) In dieser findet sich das *Θεον ἐκ Θεου,* weil ihr Anfang (der erste Artikel und das erste Glied des zweiten mit Ausnahme der letzten Worte *ὁρατα τε και ἀορατα*) Nichts ist als eine buchstäbliche Wiederholung des Nicänums (s. „Quellen" I, 17), dem das *Θεον ἐκ Θεου* angehört, aus seiner Grundlage, dem Bekenntniss, das Eusebius von Cäsarea dem Concil zu Nicäa vorlegte, in dasselbe hineingekommen.

106) Dass nicht selten Elemente des Nicänums in das Nicäno-Constantinopolitanum und umgekehrt Bestandtheile jenes Symbols in dieses eingedrungen sind, haben wir schon „Quellen" S. 105 ff. und S. 102 gesehen. Speciell ist das *Θεον ἐκ Θεου* des Nicänums häufig in die lateinischen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums eingedrungen (s. Hahn, a. a. O. S. 113 Anm. 7).

Bekenntnisse nur in dem — οὑτως πιστευω· εἰς θεον πατερα im dritten antiochenischen Synodalsymbol eine Parallele [107]).

Ungleich zahlreicher sind die Differenzen zwischen dem Symbol der (nicht-unirten) Armenier und der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. in den Partien, worin diese beiden Symbole mit einander verwandt sind.

Es sind folgende:

In dem Abschnitt von der Menschwerdung des Sohnes hat das armenische Symbol zu dem κατελθοντα der Ἑρμ. noch (aus dem Nic.-Const.) ἐκ του οὐρανου oder ἐκ των οὐρανων hinzugefügt und dagegen das ἐνανθρωπησαντα jenes Symbols ausgelassen. Ebenso hat es hier dem τουτεστι der Ἑρμ. (ἐνανθρωπησαντα, τουτεστι γεννηθεντα τελειως) die Conjunction και substituirt (σαρκωθεντα και τελειως γεννηθεντα), ihr ἀειπαρθενος in das blosse παρθενος verwandelt, an die Stelle ihres σωμα σαρκα gesetzt und ihr χωρις ἁμαρτιας ausgelassen [108]).

In dem Abschnitt, der vom dritten bis zum letzten Gliede des zweiten Artikels reicht, hat das Armeniacum vor σταυρωθεντα das glossatorische τουτεστι der Ἑρμ. und ebenso das ἐνδοξως, womit in ihr das Glied von der Himmelfahrt schliesst, ausgelassen und dagegen im Gliede von der Wiederkunft zu ihrem ἐν δοξῃ noch του πατρος (was sich noch bei Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 findet) hinzugefügt [109]).

[107]) Die im Cod. Vat. 1431 in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. fehlenden nicänischen Worte ἐκ του πατρος μονογενη, τουτεστι ἐκ της οὐσιας του πατρος habe ich ausser in dem von Montfaucon benutzten pariser Codex auch in einem mediceischen, in einem escorialensischen und in einem wiener gefunden, so dass sie ohne allen Zweifel ächt sind. Die inneren Gründe für ihre Aechtheit s. in „Quellen" S. 17 f. Anm. 20.

[108]) Ausserdem hat es da ὁσα ἐν ἀνθρωποις und ἀναλαβοντα oder λαβοντα, wo die Ἑρμ. οσα ἐστιν ἀνθρωποις und ἐσχηκοτα hat. — Das Symbol der unirten Armenier theilt das ἐκ του οὐρ. oder των οὐρ., das σαρκα und das ὁσα ἐν ἀνθ. mit dem der nicht-unirten, weicht aber im Uebrigen ziemlich stark von diesem ab. Zu σαρκωθεντα oder σαρκα ἀναλαβοντα fügt es (mit der Ἑρμ.) noch ἐνανθρωπησαντα (oder ἀνθρωπον γενομενον) hinzu, hat vor τελειως kein και γεννηθεντα, sondern verbindet ἐνανθρωπησαντα unmittelbar mit jenem Worte, sagt statt δια πν. ἁγ. ἐκ Μαρ. umgekehrt ἐκ Μ. — δια πν. ἁγ., fügt zu της παρθ. das Prädikat ἁγιας hinzu und sagt ausdrücklich, dass der Sohn Gottes aus oder von Maria Fleisch u. s. w. angenommen (ἐξ ἡς κ. τ. λ.), was weder das Symbol der nicht-unirten Armenier, noch die Ἑρμ. thut.

[109]) Ausserdem verbindet sie σταυρωθεντα und ταφεντα durch και. — In dem

In dem Abschnitt vom heiligen Geist weicht das armenische Symbol bedeutend von der Ἑρμηνεια ab. Einmal fehlt nämlich in ihm die wichtige Bestimmung το οὐκ ἀλλοτριον πατρος και υἱου, ἀλλ' ὁμοουσιον ὀν πατρι και υἱῳ, sowie auch das παρακλητον nach ἀκτιστον, τελειον, und sodann hat es statt des κηρυξαν ἀποστολοις das auf dem Symbolgebiet ganz singuläre κηρυξαν τον ἀπεσταλεμνον, was fast aus einem Missverständniss jenes Ausdrucks entstanden zu sein scheint [110]).

Weniger bedeutend sind die Abweichungen des Arm.'s von der Ἑρμ. in dem Abschnitt, der die übrigen Glieder des dritten Artikels umfasst. In jenem fehlt das και, das in dieser das Glied von der Kirche mit dem vom heiligen Geiste verbindet, sowie das μονην ταυτην zwischen μιαν und καθολικην. Ausserdem heisst es in ihm εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, während die Ἑρμ. και ἀφεσεως ἁμαρτιων hat [111]).

Symbol der unirten Armenier fehlt das και, welches in dem der nicht-unirten die einzelnen Glieder des zweiten Artikels von dem von der Kreuzigung an miteinander verbindet, und heisst es im Gliede von der Wiederkunft statt ἐν αὐτῳ τῳ σωματι και ἐν τῃ δοξῃ του πατρος αὐτου κριναι κ. τ. λ. ziemlich abweichend ἐν τουτῳ τῳ σωματι κριναι ἐν δοξῃ του πατρος κ. τ. λ. Die Weglassung des τουτεστι vor σταυρωθεντα und des ἐνδοξως am Schlusse des Gliedes von der Himmelfahrt, sowie der Zusatz του πατρος (αὐτου) nach ἐν τῃ δοξῃ im Gliede von der Wiederkunft ist beiden Formen des armenischen Symbols gemeinsam.

[110]) Dazu kommt noch, dass im Arm. das και fehlt, mit dem in der Ἑρμ. der Abschnitt vom heiligen Geiste anfängt, sowie auch das και, mit dem in derselben ἐν νομῳ und ἐν προφηταις verbunden wird. — Das Symbol der unirten Armenier hat nach ἀκτιστον, τελειον, wie zu erwarten stand, den aus dem lateinischen Nicäno-Constantinopolitanum entlehnten Zusatz το ἐκ του πατρος και υἱου ἐκπορευομενον. Dasselbe Symbol hat δια του νομου κ. τ. λ. statt ἐν τῳ νομῳ κ. τ. λ., εὐαγγελιστων statt εὐαγγελιοις und οἰκησαν statt οἰκουν. Die grossen im Texte angeführten Abweichungen des Symbols der nicht-unirten Armenier von der Ἑρμ. finden sich auch in ihm.

[111]) Nach der Uebersetzung des Symbols der nicht-unirten Armenier bei Neale sieht es aus, als ob in diesem das εἰς vor dem zweiten bis letzten Gliede des dritten Artikels fehlte, indem die Armenier sich scheuten vom Glauben an die Kirche, die Taufe u. s. w. zu reden. Da sich aber das εἰς nicht nur in der Ἑρμ., sondern auch in dem Symbol der unirten Armenier findet, so gehört seine Weglassung wohl nur der Uebersetzung an. In dem Symbol der unirten Armenier bei Steck heisst

Was endlich die Anathematismen betrifft, so bietet das Arm. sie in bedeutend verkürzter Gestalt dar. — Der ganze letzte Passus in der Ἑρμ.: και αναθεματιζομεν — ἐκκλησιας fehlt in ihm; dasselbe gilt von dem τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον der Ἑρμ.; das τουτους ἀναθεματιζομεν, ὁτι αὐτους ἀναθεματιζει ἡ καθολικη μητηρ ἡμων και ἀποστολικη ἐκκλησια in diesem Bekenntnisse ist im Arm. zu dem im Ganzen einfacheren ἡ ὀρθοδοξη (oder καθολικη) και ἀποστολικη ἐκκλησια λεγει· ἀναθεμα ἐστωσαν geworden; endlich das ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον in der Ἑρμ. ist im Arm. zu ἠ ὁτι ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἐστιν ὁ υἱος του θεου ἠ το πνευμα το ἁγιον verkürzt [112]). Dagegen hat das armenische Symbol zu dem ἠ in ἠ

es im Gliede von der Kirche weder Και πιστευομεν, noch Πιστευομεν, sondern Πιστευομεν και, fehlt in demselben Gliede zwar das μονην ταυτην der Ἑρμ., wird aber doch die Einheit der Kirche schärfer hervorgehoben als in dem Symbol der nicht-unirten Armenier („Eine Einige"), und fehlt ebendaselbst auffallender Weise das Prädikat „heilige". Ebenso erscheinen hier nach Stecks Uebersetzung an der Stelle des einen Glaubens an die Taufe der Busse und der Vergebung der Sünden in der Ἑρμ. (εἰς ἐν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων) zwei Glieder, ein Glied von der Taufe und ein Glied von der Busse zur Vergebung der Sünden (εἰς ἐν βαπτισμα, εἰς μετανοιαν εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων). Das Komma zwischen „one Baptism to repentance", und „for the remission of sins" bei Neale soll offenbar nicht bezeichnen, dass die letzteren Worte ein eigenes Glied constituiren (da hätte es bloss „one" ohne „for" heissen müssen), sondern nur die Vergebung der Sünden als den Zweck und das Ziel der Taufe der Busse von dieser selbst trennen und dadurch schärfer hervorheben. Da, wo das Symbol der nicht-unirten Armenier mit der Ἑρμ. nur ἀφεσις ἁμαρτιων hat, hat das der unirten nach Stecks Uebersetzung, wie es scheint, zwei Ausdrücke: zur Vergebung und Nachlassung der Sünden". Statt des εἰς κρισιν αἰωνιον jenes Symbols und der Ἑρμ. hat dieses nach Stecks Uebersetzung „an ein Gericht in der Ewigkeit".

112) Sollte das φασκοντας — ἁγιον in der Ἑρμ. nicht zu dem vorangehenden ἐξ ἑτερας — οὐσιας, sondern zu dem folgenden τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον gehören, was sehr möglich ist, so würde das Arm. das ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ οὐσιας der Ἑρμ., zu dem da aus dem Vorangehenden ἐγενετο zu suppliren wäre (wird ein Jeder von Beiden, dem Sohne und dem heiligen Geiste), in ἠ ὁτι ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἐστιν ὁ υἱος ἠ το πνευμα το ἁγιον verwandelt und dabei wohl sein ὁ — ἁγιον aus dem φασκοντας εἰναι τον υἱον ἠ το πνευμα το ἁγιον τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον der Ἑρμ. herausgenommen haben.

ἠν ποτε, ὁτε ουκ ἠν το πνευμα το ἁγιον ein ὡσαυτως hinzugefügt, falls dieses Wort nicht etwa bloss der Uebersetzung desselben angehören sollte, wofür sich anführen liesse, dass es im Symbol der unirten Armenier fehlt. Ausserdem heisst es im Arm. ἠ ὁτι ἐξ ουκ ὀντων ἐγενοντο (der Sohn und der heilige Geist), während die Ἑρμ. ἐγενετο (ein Jeder von Beiden, dem Sohne und dem heiligen Geiste) hat, und heisst es in jenem Symbol και περι των λεγοντων — ἡ ἐκκλησια λεγει· ἀναθεμα ἐστωσαν, während es in diesem heisst Τους δε λεγοντας — τουτους — ἀναθεματιζει ἡ — ἐκκλησια [118]).

Troz dieser Differenzen kann es doch kaum zweifelhaft sein, dass das armenische Symbol von den Schlussworten des ersten Gliedes des zweiten Artikels an auf die Ἑρμ. εἰς το Συμβ. und nicht auf ein drittes mit ihr verwandtes Symbol zurückgeht, indem die Verwandschaft mit derselben doch die Abweichungen von ihr ganz überwiegt, diese sich aus einer freieren Behandlung der Ἑρμ. von armenischer Seite erklären lassen, und die Entstehung des Armeniacums leichter zu erklären ist, falls das Symbol, aus dem sein zweiter, grösserer Theil geschöpft ist, ein dem grossen Athanasius beigelegtes war.

Dass an keinen (direkten) Zusammenhang zwischen dem armenischen Symbol und dem längeren Symbol des Epiphanius zu denken ist, brauche ich kaum zu sagen. Die Differenzen zwischen beiden Symbolen sind hiezu zu bedeutend, und die ausserordentlich grosse Verwandtschaft zwischen jenem Symbole und der Ἑρμ. deutet vielmehr auf einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen diesen beiden Bekenntnissen hin.

Dasselbe gilt von dem Zusammenhang zwischen dem Armeniacum

118) Das Symbol der unirten Armenier bei Steck schliesst sich in den Anathematismen in mehreren Punkten näher an die Ἑρμ. an, als das der nicht-unirten Armenier. Es hat mit ihr Τους δε λεγοντας — τουτους (oder τοιουτους) ἀναθεματιζει ἡ — ἐκκλησια gemein (das ἀναθεματιζομεν, ὁτι — αὐτους — μητηρ ἡμων der Ἑρμ. fehlt dagegen in ihr, wie in dem Bekenntniss der nicht-unirten Armenier); wie in der Ἑρμ., so fehlt auch in ihm ὡσαυτως vor ἠν ποτε, ὁτε ουκ ἠν το πνευμα το ἁγιον; wie in jenem Symbole, so heisst es auch in ihm ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἠ ουσιας φασκοντας εἰναι τον υἱον του θεου ἠ (και) το πνευμα το ἁγιον; endlich findet sich in ihm „mutatis mutandis" auch das τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον der Ἑρμ. (και τρεπτους ἠ ἀλλοιωτους εἰναι αὐτους). Es scheint, als habe das lateinische Nicänum auf das unirte Armeniacum influirt.

und dem Symbol, welches der Verfasser der Basilius dem Grossen zugeschriebenen Auslegung des Nicänums vor Augen gehabt hat (falls dieses Symbol nicht doch die Ἑρμ. selbst gewesen sein sollte, mit welchem Bekenntnisse die Auslegung unläugbar in den meisten Stücken harmonirt). Stände das Armeniacum in Zusammenhang mit dem Symbol, dass jener Auslegung zu Grunde liegt, so sollte man doch in ihm Ausdrücke wie ἠγερϑη und ἀνεληφϑη und in dem ersten Gliede des dritten Artikels, wenn nicht ϑειον, so doch και ἐν ἀποστολοις statt και ἐν ἀγγελιοις erwarten.

Die freiere Behandlung der Ἑρμ. im armenischen Symbol besteht vornehmlich in Verkürzung, und es sind insbesondere das Glied vom heiligen Geiste und die Anathematismen jenes Symbols, die in diesem verkürzt werden. Das Armeniacum steht in einem ähnlichen Verhältniss zur Ἑρμ., wie diese selbst zum längeren Bekenntniss des Epiphanius, und dieses ist in jenen beiden Symbolen stufenweise verkürzt worden.

II. **Wann ist das armenische Tauf- und Messesymbol entstanden?** Ist es in der armenischen Kirche selbst entstanden, oder haben die Armenier es von anderswo erhalten? Wie sollen wir uns seine Entstehung denken?

1. Da es im Wesentlichen aus dem Nic.-Const. und der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. zusammengesetzt ist, und jenes Symbol im Jahre 381, und dieses entweder um 381 oder gegen den Schluss des vierten Jahrhunderts [114]) verfasst worden, so kann es nicht vor dieser Zeit oder jedenfalls nicht vor jenem Jahre entstanden sein. — Und noch tiefer hinab führt uns die Thatsache, dass das Nicäno-Constantinopolitanum in der griechischen Kirche erst mit und nach dem Concil zu Chalcedon (451) hervorzutreten und allgemeiner bei der Taufe gebraucht zu werden begann [115]). Hienach kann nämlich das Armeniacum nicht wohl vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden sein [116]). —

114) S. „Quellen" I, 69 f.

115) S. meine Abhandlungen über das Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum in Theol. Tidsskr. B. III und VII.

116) Anders würde es sich verhalten, wenn der Anfang des Armeniacum (der erste Artikel und das erste Glied des zweiten Artikels in demselben) nicht dem Nic.-Const., sondern dem Bekenntniss, das diesem Symbole zu Grunde liegt, dem kürzeren des Epiphanius, entnommen wäre. Aber dies kann kaum der Fall gewesen sein, da

Man könnte hiegegen anführen wollen, dass wir in ihm keine Spur von Monophysitismus finden. Aber das Beispiel des Nestorianums zeigt, wie wenig dieser Einwand zu bedeuten hat [117]).

2. Es liegt sehr nahe anzunehmen, dass die Armenier ihr Symbol von der Gemeinde des kappadocischen Cäsarea empfangen haben, oder dass dies doch mit dem Theile desselben der Fall gewesen ist, der im Ganzen mit der *Ἑρμ.* übereinstimmt. — Hiefür spricht nämlich, dass die armenische Kirche eine Tochter der cäsareensischen, und (in Uebereinstimmung hiermit) die armenische Liturgie ein Sprössling der Liturgie Basilius des Grossen ist. Der Apostel der Armenier und Vater der armenischen Kirche, Gregorius Illuminator (*ὁ Φωτιστής*), wurde nämlich, wie bekannt, in dem kappadocischen Cäsarea im christlichen Glauben auferzogen und im Jahre 302 von dem heiligen Leontius, Bischof von Cäsarea, zum (ersten) Patriarchen über ganz Armenien eingeweiht, weshalb auch Cäsarea lange Zeit hindurch als die Metropolis Armeniens betrachtet wurde, und alle armenischen Bischöfe oder Patriarchen bis auf Sahak oder Isaak I (390 - 422) daselbst ihre Weihe erhielten (s. unter Anderen Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, S. 14 f.). Und was das Verhältniss der armenischen Liturgie zu der Basilius des Grossen oder der cäsareensischen anbetrifft, so bemerkt Neale, a. a. O. I, 325: „The first of these — of the offshoots of the office of S. James (Liturgia S. Jacobi) — is the Cäsareen branch. S. Basil's Liturgy is a recast af S. James, as S. Chrysostom's is an abbreviation and new edition of S. Basil's. From S. Basil's sprang the Armeno-Gregorian rite, as at present used; while S. Chrysostom's exercised an influence on the later formes of the Nestorians". — Wäre die oben besprochene *Ἔκθεσις πίστεως ἁγίων τιῄ πατέρων κ. τ. λ.* wirklich von Basilius

das für das Symbol des Epiphanius eigenthümliche *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*, was er aus dem Nicänum beibehalten hat, und das von den constantinopolitanischen Vätern ausgelassen worden ist, sich im Armeniacum nicht findet.

[117]) S. „Quellen" I, 185—88 und vgl. die Bemerkung Neales: „I might indead treat separately of heretical and orthodox offices, but I should gain little by such a plan, as, except in some few marked phrases, and often not even in these, the Nestorian or Jacobite are as orthodox as Catholic rites", a. a. O. Vol. I, p. 317.

dem Grossen, so würde, da ihr Verfasser, wie wir gezeigt, bei seiner Auslegung des Nicänums ein mit der Ἑρμ. sehr verwandtes Symbol vor Augen gehabt hat, auch der Umstand, dass sie von dem genannten Bischof von Cäsarea herrührt, dafür angeführt werden können, dass das armenische Symbol mit dem cäsareensischen zusammenhängt, oder genauer und bestimmter, dass der Theil jenes Symbols, der mit der Ἑρμ. wesentlich übereinstimmt, aus diesem entlehnt ist. Merkwürdig ist es immerhin, dass die Ἔκϑεσις gerade Basilius dem Grossen, einem cäsareensischen Bischof, zugeschrieben wird, und es liesse sich die grosse Verwandtschaft des Symbols, das ihr Verfasser in seiner Auslegung des Nicänums vor Augen hat, mit dem armenischen Symbol zu Gunsten dieser Angabe geltend machen [118]).

Steht das armenische Symbol mit dem cäsareensischen in Zusammenhang, so wird man sich, was von etwa 375 bis etwa 500 in Cäsarea und Armenien hinsichtlich des Taufsymbols geschah, ungefähr so zu denken haben: Gegen Ende des vierten Jahrhunderts nahm die cäsareensische Kirche ein der Ἑρμ. sehr verwandtes Symbol oder auch „mutatis mutandis" diese selbst an, und die armenische folgte ihr hierin nach. In der zweiten Hälfte des fünften substituirte entweder diese Kirche ihrem bisherigen Symbol theilweise, in dem ersten Artikel und in dem ersten Gliede des zweiten, das Nic.-Const., oder that dies jene Kirche, und folgte ihr die armenische auch hierin nach.

Doch ist es auch wohl möglich, dass das Armeniacum weder ganz, noch theilweise (seinem zweiten, grösseren Theile nach) in Cäsarea, sondern in der armenischen Kirche selbst entstanden ist. Hiefür lässt sich geltend machen, dass das Verhältniss zwischen Cäsarea und Armenien gerade in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, in welche doch die Entstehung des armenischen Symbols fallen muss, ein loseres war, und dass das Symbol in der Liturgie Basilius des Grossen oder der cäsareensischen Liturgie weder das Armeniacums noch die Ἑρμ. oder ein ihr ähnliches Symbol, sondern das Nic.-Const. ist [119]),

118) Möglich auch, dass die Ἔκϑεσις zwar nicht von Basilius, aber doch von einem cäsareensischen oder der cäsareensischen Diöces angehörigen Verfasser herrührt. Auch in diesem Falle würde sie dafür sprechen, dass das Armeniacum mit dem Cäsareense zusammenhängt oder genauer theilweise oder ganz aus Cäsarea stammt.

119) S. die Worte Ὁ χορος το Πιστευω και μετα την συμπληρωσιν του ἁγιου

wozu noch kommt, dass in Armenien im fünften Jahrhundert eine sehr starke literarische und insbesondere kirchlich-literarische Thätigkeit herrschte [120]).

In beiden Fällen wird man sich die Entstehung der so eigenthümlichen Composition des Nic.-Const.'s und der Ἑρμ., die das Armeniacum darbietet, wohl so zu denken haben, dass der, wie wir gezeigt, der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts angehörige Urheber dieses Symbols eigentlich das Nic.-Const., zu dem der Orient damals aller Orten überging, geben wollte, als er aber zum Schluss des ersten Gliedes des zweiten Artikels kam, es für besser hielt, von diesem Punkte an das mit der Ἑρμ. verwandte Symbol, welches seine Kirche bisher gebraucht hatte, beizubehalten oder auch die Ἑρμ. „mutatis mutandis" statt des Nic.-Const.'s zu adoptiren, weil jene Symbole von da an ausführlicher, reicher und bestimmter waren, als dieses, und speciell, weil sie in dem zweiten Gliede des zweiten Artikels sich viel bestimmter gegen Apollinaris aussprachen, als das Nic.-Const., und auch den Irrthum der Doketen zurückwiesen. Dass er durch sein Verfahren der Bestimmungen des Nic.-Const.'s gegen die Pneumatomachen, welche die vornehmste Eigenthümlichkeit dieses Symbols bilden, verlustig ging, konnte ihm, wie ein Blick auf das Glied vom heiligen Geiste und auf die Anathematismen im armenischen Symbole lehrt, nicht viel zu bedeuten haben.

* * *

Das ausführlichere Glaubensbekenntniss der Armenier kann mit dem Abschnitt in der „Expositio fidei catholicæ" des Epiphanius, in

Συμβόλου κ. τ. λ. in der Liturgie des Basilius (Daniel, a. a. O. T. IV Fasc. 2 p. 425). Doch könnte allerdings ursprünglich eins von den im Texte genannten Symbolen in der Liturgie des Basilius gestanden haben und später mit dem Nic.-Const. vertauscht worden sein.

120) Es blühte in ihm eine Reihe mehr oder weniger berühmter armenischer Kirchenschriftsteller, und es gilt daher für das goldne Zeitalter der armenischen Literatur. In Sonderheit wurden in ihm eine Menge syrischer und griechischer Schriften ins Armenische übersetzt, weshalb es auch bei den armenischen Gelehrten das Jahrhundert der Interpreten heisst. S. Neumann, a. a. O. S. 28—90, und Petermann, Art. „Armenien" in Herzogs Realencycl. B. XIX S. 79.

in welchem dieser Kirchenvater die *Πιστις* oder *Ὁμολογια* der Kirche, „der einen Taube und heiligen Jungfrau Gottes", darlegt[121]), und mit ähnlichen Schriftstücken [122]) verglichen und als eine Art Glaubensregel bezeichnet werden.

Inhalt und Gang desselben ist folgender:

Es beginnt mit dem Bekenntniss des (rechten) Glaubens an den Vater, an den Sohn und an den heiligen Geist und, die drei göttlichen Personen in abschliessender Weise zusammenfassend, an die heilige Dreieinigkeit, sein trinitarischer Theil. Am Schlusse dieses ersten Abschnitts wird noch die Weltschöpfung durch den dreieinigen Gott angedeutet. — Dann folgt das Bekenntniss des Glaubens an die Vergebung der Sünden und, wenn auch nicht formel, auch das an die heilige Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen. — Hierauf gehen die armenischen Bekenner auf die Menschwerdung des Sohnes und die Person Christi über um sich dann über des menschgewordenen Gottessohnes Jesu Christi Wandel auf Erden von seiner Taufe an bis zu seinem Tode, sowie über sein Begräbniss, seine Höllenfahrt, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten des Vaters und seine Wiederkunft zum Gerichte auszusprechen (der christologische Theil des Bekenntnisses). Bei der Wiederkunft wird auch der Auferstehung der Todten gedacht. — Den Schluss des Bekenntnisses bildet dann der Glaube an die Belohnung der Werke, an das ewige Leben der Gerechten und an die ewige Strafe der Ungerechten.

Der Inhalt des ausführlicheren armenischen Glaubensbekenntnisses fällt mithin im Ganzen und Grossen mit dem des armenischen Tauf- und Messebekenntnisses zusammen, während sein Gang insoweit ein anderer ist, als der Gang dieses Symbols, als der Inhalt des dritten Artikels dort nicht, wie hier, als letzter Theil beisammensteht, sondern an verschiedenen Stellen auftritt: der Glaube an den heiligen Geist im trini-

121) „Expos. fid. cath." n. 14—18, Opp. T. I p. 1095—1101 ed. Pet.; vgl. Anac. II, 3 n. 6—10, Opp. T. II p. 151—57.

122) Z. B. den bekenntnissartigen Aufsatz über Christi Incarnation in Epiphanius's Pan. hæres. 20, Opp. T. I p. 47—51 ed. Pet., und die Makarius von Jerusalem beigelegte bekenntnissartige Betrachtung der Geschichte Christi von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Wiederkunft in der Gelasius von Zyzicus's Namen tragenden Hist. conc. Nic. Lib. II c. 23, Coleti, a. a. O. p. 228 s.

tarischen Theile[123]), der Glaube an die Vergebung der Sünden und (indirekt) an die heilige Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen in einem eigenen, kleinen, auf den trinitarischen Theil folgenden Abschnitt[124]), die Auferstehung der Todten andeutungsweise am Ende des christologischen Theils in Verbindung mit der Wiederkunft Christi zum Gericht über die Lebendigen und die Todten[125]), endlich das ewige Leben in einem selbstständigen Abschnitt, der den Schluss des Ganzen bildet. — Mit dem apostolischen Symbol theilt das ausführlichere armenische die Höllenfahrt und die Gemeinschaft der Heiligen (s. was wir sogleich bemerken werden).

In dem trinitarischen Theile, der die entwickelte rechtgläubige Lehre der alten Kirche von der heiligen Dreieinigkeit giebt, wird ausgesprochen, dass der heilige Geist allein vom Vater ausgehe und gesendet werde, und die ganze heilige Dreieinigkeit als der Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge bezeichnet, welches Letztere augustinisch-abendländisch klingt, während das Erstere allgemein orientalisch-kirchliche Lehre ist[126]). In dem folgenden kleinen Abschnitt erinnert die Sündenvergebung in der heiligen Kirche an das „peccatorum remissionem — per sanctam ecclesiam“ in dem carthageniensisch-africanischen Symbol[127]), und die Art, wie die heilige Kirche erwähnt wird, an die ähnliche, wie ihrer im Taufbekenntniss in Constitt. apost. 7, 41 gedacht

[123]) Diese Stelle erhält der Glauben an den heiligen Geist in den Relationen der Glaubensregel und den Bekenntnissen, die den Character der Glaubensregel an sich tragen, nicht selten, indem nicht wenige von ihnen mit einem Bekenntniss des Glaubens an die drei göttlichen Personen beginnen. S. z. B. die Relationen der Glaubensregel in Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 und in Constitt. apost. 6, 11, die *Πιστις* in der „Expos. fid. cath.“ des Epiphanius und das Athanasianum.

[124]) Vgl. das kurze jerusalemische Taufbekenntniss in Cyrillus von Jerusalems Cat. XIX oder Myst. I n. 9, in dem auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist die eine Taufe der Busse folgt (*Πιστευομεν εἰς τον πατερα, και εἰς τον υἱον, και εἰς το ἁγιον πνευμα, και εἰς ἓν βαπτισμα μετανοιας*).

[125]) In ähnlicher Weise schliesst sich die Todtenauferstehung in den Relationen der Glaubensregel in Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 und in Tert. de vel. virgg. c. 1 an.

[126]) Doch vergleiche Stellen, wie: *Και ἐκ ταυτης της τριαδος, πατρος και υἱου και ἁγιου πνευματος κεκτισθαι κ. τ. λ.* in der *Πιστις* in Epiphanius's „Expos. fid. cath.“, a. a. O. p. 1095 s.

[127]) S. Hahn, Bibl. der Symbb. S. 18 ff. und 76 ff.

wird [128]). — Insbesondere ist aber in diesem Abschnitt das „und in der Gemeinschaft der Heiligen“ merkwürdig, indem sich auf dem Gebiete der morgenländischen Bekenntnisse sonst nirgends eine Spur von der Gemeinschaft der Heiligen findet [129]), ja das griechische *κοινωνια των ἁγιων* etwas ganz Anderes bezeichnet, als das lateinische „communio sanctorum“, nämlich Theilnahme an Christi Leib und Blut (*τα ἁγια*) [130]). Auch hier werden wir wieder an das Abendland erinnert [131]). Auffallend ist es dabei noch, dass „die Gemeinschaft der Heiligen“ in dem ausführlicheren armenischen Bekenntnisse nicht bloss concret steht, sondern auch als etwas „von der heiligen Kirche“ Verschiedenes genannt wird, worin man auch Vergebung der Sünde erhält. Oder sollte das „in der heiligen Kirche und in der Gemeinschaft der Heiligen“ nur zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache mit einander verbinden, und Beides mithin identisch sein, und die heilige Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen bezeichnet werden?

In dem christologischen Abschnitt tritt der Monophysitismus der armenischen Kirche, wenn auch nicht sehr entwickelt, an den Tag („Eine Person, ein Attribut, eine gemeinsame Natur) [132]). — Der Höllenfahrt Christi begegnen wir auch in einer Anzahl anderer morgenländischer Bekenntnisse [133]), wenn auch in keinem morgenländischen

[128]) *Βαπτιζομαι και εἰς το πνευμα το ἁγιον — ὑστερον — ἀποσταλεν — καθι τοις πιστευουσιν ἐν τῃ ἁγιᾳ καθολικῃ ἐκκλησιᾳ.*

[129]) An Stellen, wie: *ἐν κυριῳ — τοις ἀνω συνηφθη τα κατω, και κοινωνια γεγονεν ἀνθρωποις και ἀγαπης δεσμος προς τους ἁγιους ἀγγελους*, Cyrill. Alex. zu Ps. 49 (50), 4 (Nov. Bibl. Patrr. III, p. 348, Rom 1845) findet sich höchstens ein Theil der Sache, des Glaubens an die Gemeinschaft der Heiligen, die natürlich der morgenländischen Kirche nicht fehlte.

[130]) S. die Worte *εἰ, των συνηθων και κατα φυσιν γενομενων τινι, χρη τολμᾳν εἰς κοινωνιαν των ἁγιων παρερχεσθαι τινι* in den „Regulæ brevius tractatæ“ Basilius des Grossen, Interr. 309, Opp. T. II p. 525 ed. Garnier.

[131]) Sollte vielleicht der Occidentalismus in dem „und in der Gemeinschaft der Heiligen“ nur dem occidentalischen Uebersetzer angehören?

[132]) Der monophysitische Character des Bekenntnisses zeigt uns, dass es nicht vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts verfasst sein kann.

[133]) In der dritten sirmischen Formel, in der nicänischen Formel und in der Formel der Synode zu Constantinopel im Jahre 360; ferner in der *Πιστις* in Epiphanius's „Expos. fid. cath.“ und in seinem Aufsatz über Christi Incarnation, sowie in der Makarius von Jerusalem beigelegten Betrachtung (s. ob. Anm. 122); endlich in

Taufbekenntnisse. — Das antiorigenistische „mit demselben Körper“ in den Gliedern von der Himmelfahrt und Wiederkunft Christi erinnert an denselben Ausdruck in dem armenischen Tauf- und Messesymbol (s. ob. S. 8). Ebenso erinnert das antiapollinaristische „wurde er vollkommener Mensch mit Geist, Seele und Leib“ an die antiapollinaristischen Worte „dass er Fleisch, Seele und Geist annahm“ in diesem Bekenntnisse. Vgl. auch noch das „an eine Belohnung der Werke — und an die ewige Strafe der Ungerechten“ in dem längeren armenischen Bekenntnisse mit dem „das ewige Gericht Beides, der Seelen und Leiber“ in dem armenischen Tauf- und Messesymbol, sowie die Erwähnung der Taufe Christi in jenem mit dem „Wir glauben — an seine heiligende Taufe“ in dem kürzeren armenischen Taufbekenntnisse (s. ob. S. 10).

Cyrillus von Jerusalems Cat. IV „de decem dogmatibus“ n. 11 (vgl. auch Cat. 14, n. 17—20) und in Thaddæus's angeblicher Rede vor Abgarus von Edessa bei Eus. hist. eccl. 1, 13 (s. „Quellen“, B. I S. 124 Anm. 12).

XIV.

Eine Ambrosius von Mailand unter dem Titel „Explanatio Symboli ad initiandos“ und Maximus von Turin zugeschriebene Auslegung des Symbolums.

In dem siebenten Bande von Angelo Mai's „Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita“ (Rom 1833) p. 156—58 finden wir eine Rede, die den Titel trägt: „Beati Ambrosii, episcopi Mediolanensis, explanatio Symboli ad initiandos“, und die Mai nach seinen einleitenden Bemerkungen zu ihr, p. 155, aus einem sehr alten vaticanischen (ursprünglich bobiensischen) Codex herausgegeben hat [1]).

Dieselbe Rede findet sich, was Mai unbekannt gewesen ist, schon im Appendix der unter den Auspicien Pius des VIten im Jahre 1784 in Rom erschienenen und dem König Victor Amadeus von Sardinien gewidmeten glänzenden Ausgabe der Werke des Maximus von Turin, p. 30—34 [2]), wenn auch in einer Gestalt, die von der, die sie in Mai's „Collectio“ hat, sehr stark abweicht. Bruno Brunus, der die römische Ausgabe der Werke des Maximus besorgt hat, hat die Rede in dieser Gestalt einer Pergament-Handschrift aus dem dreizehnten

1) „Ego“, sagt er, a. a. O., „eam deprehendi in pervetusto Vaticano codice, qui fuit olim monasterii bobiensis, inter cetera Ambrosii scripta de sacramentis“. — Aus Mai's im Texte angeführten Werke ist sie in die Mignesche Ausgabe der Werke des Ambrosius aufgenommen worden, T. II P. 2. p. 1155—60.

2) Sie steht hier unter den 31 „Sermones dubii et supposititii“ des Maximus als der siebente unter diesen Sermonen und als ein zu der ersten Classe derselben, den „Sermones de tempore“, gehöriger. — Aus der römischen Ausgabe ist sie in die Mignesche übergegangen, wo sie sich p. 853—58 findet.

Jahrhundert entnommen, die im Besitz des Benedictinerstifts Lambach in Oberösterreich gewesen ist [3]).

Ich lasse die sehr merkwürdige und interessante und für die Geschichte des apostolischen Symbols hochwichtige Rede, die von den neueren Symbolikern einzig Denzinger gekannt und benutzt hat, wiewohl nur in dem von Mai edirten bobiensisch-vaticanischen Text [4]), hier wiederabdrucken [5]) und zwar in beiden Textgestalten [6]) um

[3]) S. die „Notitia Codd. Mss." in den Prologomenen zur römischen Ausgabe p. CLXXXIV und den Appendix in derselben Ausgabe p. 26 und 30, Schönemanns „Bibliotheca historico-literaria Patrum Latinorum" T. II p. 667, und die Mignesche Ausg. p. 209. 851 s. und 853 s.

[4]) A. a. O. p. 1 s. Ausserdem ist sie auch nach beiden Texten von v. Zezschwitz in seinem „System der Katechetik" B. 2 S. 92. 94. 120 benutzt worden (nach meinen norwegischen Abhandlungen über sie in Theol. Tidsskr. B. II S. 363 ff. vgl. 310 ff. und in „Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania" 1859 S. 1 ff. und 1862 S. 44 ff. Auch Fessler, „Institutiones patrologiæ", T. II p. 724 Not. 4 gedenkt ihrer.

[5]) Gern hätte ich die beiden Handschriften mit den gedruckten Texten verglichen. Aber ich habe leider weder der einen, noch der anderen habhaft werden können. Die bobiensisch-vaticanische haben weder ich selbst, noch ein von mir zu ihrer Aufsuchung und Collation beauftragter Gelehrter troz unserer Bemühungen in der Vaticana aufzufinden vermocht, woran mehrere Umstände Schuld sind (dass Mai, a. d. Anm. 1 angef. O. nur angegeben hat, dass sie die Schriften des Ambrosius „de sacramentis" enthalte, nicht auch, welcher Abtheilung der Vaticana sie angehört — sie gehört höchst wahrscheinlich der Vaticana in engeren Sinne an —, und welche Numer sie in ihrer Abtheilung ist; dass es Niemanden gestattet ist die Cataloge der Bibliothek selbstständig und vollständig zu benutzen; endlich die Beschaffenheit dieser Cataloge selbst). Was die lambachsche Handschrift anbetrifft, so habe ich sie bei einem Besuche des Stifts im Jahre 1861 daselbst nicht mehr vorgefunden. Sie scheint Pius dem VIten oder seinem Legaten am Wiener Hofe, Garampi, der von ihm den Auftrag erhalten hatte in Deutschland Nachforschungen nach Manuscripten anzustellen, die Etwas von Maximus enthielten, und dies abschreiben zu lassen, und der sich auf diese Veranlassung hin an die österreichischen Benedictinerstifter wendete (s. Brunus's Præf. P. I n. XXIV, Migne, p. 32—36, und vgl. Schönemann, a. a. O. und Migne p. 209) zum Geschenk gemacht worden zu sein. Möglich doch auch, dass das Manuscript damals bloss in die Hände des Legaten kam um von dem Herausgeber gebraucht zu werden, aber nicht zurückgeliefert wurde, oder dass es in anderer Weise abhanden gekommen ist.

[6]) Es bedarf dies, da die beiden Texte sehr stark von einander abweichen, so stark, dass selbst die Frage entstehen kann, ob sie nicht zwei von einander unabhängige

dann über sie und das in ihr ausgelegte Symbol ausführlich zu handeln[7]).

Beati Ambrosii Episcopi Mediolanensis explanatio symboli ad initiandos.

Celebrata hactenus mysteria scrutaminum. Inquisitum est ne inmunditia in corpore alicuius hæreret. Per exorcismum non solum corporis sed etiam animæ quæsita et adhibita est sanctificatio. Nunc tempus est et dies ut symbolum tradamus; quod symbolum est spiritale signaculum, cordis nostri meditatio, et quasi semper præsens custodia, certe thesaurus pectoris nostri.

Primum igitur rationem nominis ipsius debemus accipere. Symbolum græce dicitur, latine autem collatio: et maxime symbolam negotiatores dicere consuerunt, quando conferunt pecuniam suam, et quasi ex singulorum collatione in unum constipata, integra et inviolabilis conservatur, ut nemo fraudem collationi facere conetur, nemo negotiationi: denique inter ipsos negotiatores ista

Feliciter incipit, deinde ut supra; de die dominicæ Ascensionis.

Celebratis hactenus mysteriis scrutaminum inquisitum est, ne immunditia in alicujus corpore hæreat, per exorcismum non solum corporis, sed et animæ quæsita et adhibita est sanctifacatio. Nunc tempus est et dies ut symbolum tradamus, quod symbolum est spiritale signaculum, quod symbolum cordis nostri est meditatio et quasi semper præsens custodia, certe thesaurus cordis nostri.

Primum itaque rationem nominis ipsius debemus accipere. Symbolum Græce dicitur, Latine autem consolatio, et maxime symbolum negotiatores dicere consueverunt, quando conferunt pecuniam suam, et quasi ex singulorum collatione in unum constipata, integra inviolabilisque servatur, ut nemo fraudem collationi facere conetur, nemo negotiationi (*hic aliquid omissum est,*

Nachschriften einer mündlichen Rede sind (s. weiter unten), wohl kaum einer Entschuldigung.

[7]) Ich halte mich beim Wiederabdruck des bobiensisch-vaticanischen Textes, den ich Mai's „Collatio" entnehme, in jeder Beziehung auf das Strengste an Mai. Dasselbe thue ich auch mit dem lambachschen, den ich aus dem Migneschen Abdruck der römischen Ausgabe schöpfe, indem mir dieser zur Zeit allein zu Gebote steht. Nur theile ich ihn in Absätze, die denen bei Mai entsprechen. Von Mai's wenigen Anmerkungen behalte ich nur die zwei bei, die sich auf den Text beziehen.

est consuetudo, ut siquis fraudem fecerit, quasi fraudulentus reiciatur. Sancti ergo apostoli in unum convenientes, breviarium fidei fecerunt, ut breviter fidei totius seriem comprehendamus. Brevitas necessaria est, ut semper memoria et recordatione teneatur. Scio in partibus maxime orientis, quod ea quæ primo tradita sunt a maioribus nostris, dum quasi fraude alii, alii diligentia, fraude hæretici, diligentia catholici; dum ergo illi fraudulenter conantur inrepere, addiderunt quod non opus est; dum isti fraudem præcavere contendunt, finis maiorum velut pietate quadam et incuria videntur esse praetergressi.

Ergo apostoli sancti convenientes fecerunt symbolum breviter. Signate vos. Quo facto, et dicto symbolo; in hoc symbolo divinitas trinitatis aeternae evidentissime conprehensa est unius operationis. *Patrem et filium et spiritum sanctum*, hoc est venerabilem trinitatem. Et quod fides nostra ita sit, ut pari genere credamus in patrem et filium et spiritum sanctum. Ubi enim nulla discretio maiestatis est, nec fidei debet esse discretio. Deinde frequenter admonui, quod dominus noster Jesus Christus filius Dei solus

nam sensus suspensus remanet). Denique inter ipsos negotiatores ista est consuetudo, ut si quis fraudem fecerit, quasi fraudulentus rejiciatur. Sancti ergo apostoli in unum convenientes breviarium fidei fecerunt, ubi breviter fidei totius seriem comprehendamus; brevitas necessaria est, ut semper memoria et recordatione teneatur. Scio in partibus, maxime Orientis, quod ea quæ primo tradita sunt a majoribus nostris, dum quasi fraudem alii, alii diligentiam impendunt; fraudem volunt hæretici, diligentiam catholici. Dum ergo illi fraudulenter conantur irrepere, addiderunt quod non opus est; dum isti fraudem præcavere contendunt, fines majorum velut pietate quadam et incuria videntur esse progressi.

Ergo apostoli sancti convenientes fecerunt symbolum. Breviter signate vos. Cum complessent in hoc symbolo Divinitatem, Divinitatis æternæ doctrina comprehensa est. Et quod fides nostra ista sit, ut pari genere credamus in Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Ubi enim nulla discretio majestatis est, nec fidei debet esse discretio. Deinde frequenter admonui quia Dominus noster Jesus Christus Filius Dei solus carnem ita suscepit, cum anima humana rationabili atque perfecta et suscepit corporis formam,

carnem istam suscepit, corporis forma. Corporis istius veritate factus est ut homo; sed habet singulare privilegium generationis suae; non enim ex virili natus est semine, sed *generatus spiritu*, inquit, *sancto ex Maria virgine*. Praerogativam auctoris caelestis agnoscis; factus quidem ut homo ut infirmitates nostras in sua carne susciperet, sed cum privilegio venit maiestatis aeternae. Ergo dicamus symbolum (Et cum dixisset, hinc complevit.) Hoc habet scriptura divina. Numquid supra apostolorum fines progredi audaci mente debemus? Numquid nos sumus apostolis cautiores?

Sed dicis mihi, postea emerserunt haereses. Quid ergo? vide simplicitatem, vide puritatem. Patripassiani cum emersissent, putaverunt etiam catholici in hac parte addendum *invisibilem et impassibilem*, quasi filius Dei visibilis et passibilis fuerit. Si fuit visibilis in carne, caro illa fuit visibilis non divinitas. Denique quid dicat audi: „Deus Deus respice in me: quare me dereliquisti"? In passione hoc dicit; dominus noster Iesus Christus hoc secundum hominem locutus est, quasi caro dicat ad divinitatem, „quare me dereliquisti"? Ergo esto medici fuerint maiores nostri; voluerint addere aegritudini sanitatem; medicina non quaeritur. Ergo si medicina non fuit eo

corporis istius veritatem, factus est ut homo; sed habet speciale privilegium generationis suæ. Non enim ex virili natus est semine, sed generatus a Spiritu sancto ex Maria virgine, prærogativam auctoris cœlestis agnoscens, factus quidem ut homo, ut infirmitates nostras in sua carne susciperet, sed cum privilegio venit majestatis æternæ. Ergo dicamus symbolum, et cum dixisses, complevit, dicens hoc habet Scriptura divina. Nunquid supra apostolorum fidem progredi audaci mente debemus? Nunquid nos sumus apostolis cautiores?

Sed dicis mihi, postea emerserunt hæreses; nam, ut dicunt apostoli: Oportet hæreses esse, ut boni probentur (*1 Cor. IX*). Quid ergo? Vide simplicitatem, vide puritatem. Patripassiani, cum emersissent, putaverunt etiam catholici in hac parte addendum invisibilem, impassibilem, quasi Filius Dei visibilis et passibilis fuit. Si fuit visibilis in carne, certe illa fuit visibilis, non divinitas; fuit passibilis caro, non divinitas. Denique quid dicat audi: *Deus, Deus meus, respice in me: quare me dereliquisti* (*Psal. XXI*). In passione hoc dicit Dominus noster Jesus Christus, hoc secundum hominem locutus est, secundum carnem locutus est, quasi

tempore necessaria, quo erat haereticorum quorundam gravis aegritudo animorum: et si fuit tunc temporis quaerenda, nunc non est. Qua ratione? Fides integra adversus Sabellianos. Exclusi sunt Sabelliani maxime de partibus occidentis. Ex illo remedio Arriani invenerunt sibi genus calumniae: et quoniam symbolum romanae ecclesiae nos tenemus, ideo visibilem et passibilem patrem omnipotentem illi aestimarent et dicerent: vides quia symbolum sic habent, ut visibilem filium et passibilem designarent. Quid ergo? Ubi fides integra est, sufficiunt praecepta apostolorum. Cautiones licet sacerdotum non requirantur. Quare? quia tritico immixta zizania sunt.

Hinc symbolum. *Credo unicum dominum nostrum.* Sic dicite: *filium eius unicum.* Non unicus dominus? Unus Deus est, unus et dominus: sed ne calumnientur et dicant, quia una persona [8]); dicamus filium etiam unicum dominum nostrum. Quia de divinitate patris et filii venitur ad incarnationem ipsius, *qui natus et sepultus*, habes et passionem ipsius, et sepulturam. *Tertio die*

[8]) Cod. *unam passio nam.* Mai.

caro dicat ad Divinitatem: Quare me dereliquisti? Ergo esto medici fuerint majores, non voluerunt addere ægritudini pro sanitate medicinam. Non quæritur ergo si medicina fuit eo tempore necessaria, quærat quorundam gravis ægritudo animorum, et sic fuit tunc temporis quærenda; nunc non est, cum fides sit integra adversus Sabellianos. Exclusi sunt Sabelliani, maxime de partibus Occidentis. Ex illo remedio Ariani invenerunt sibi genus calumniæ, et quia symbolum Romanæ Ecclesiæ nos tenemus, ideo invisibilem et impassibilem Patrem omnipotentem æstimarent et dicerent; vel quia symbolum sic habet, visibilem Filium et passibilem designarent. Quod ergo? Ubi fides integra est, sufficiunt præcepta apostolorum, cautiones videlicet sacerdotum non requirantur. Quare? Quia tritico immixta zizania sunt.

Hinc symbolum unicum Dominum nostrum sic dicite: Filium ejus unicum, non unicus Dominus, unus Deus est, unus est Dominus. Sed ne calumnientur, et dicant quia unam personam dicamus Filium etiam unicum Dominum nostrum, quia dixi de divinitate Patris et Filii venitur ad incarnationem ipsius, qua natus, et passus est, et sepultus: habes passionem ipsius et sepultu-

a mortuis; habes et resurrectionem eius. *Ascendit et sedet ad dexteram patris.* Vides ergo quia caro divinitati imminuere nil potuit; immo de incarnatione triumphus magnus quaesitus est Christo. Qua ratione enim ubi de morte ascendit, sedet ad dexteram patris? Quasi qui patri retulerit bonae fructum voluntatis. Duo habes: *surrexit a morte, sedet ad dexteram patris.* Nullum ergo potuit afferre caro divinitatis gloriae detrimentum. Duo habes: aut quasi secundum praerogativam divinitatis et substantiae generationis suae dominus noster Iesus Christus sedet ad dexteram, a mortuis surrexit: aut certe quasi triumphator aeternus qui bonum regnum Deo patri comparavit, praerogativam sibi suae victoriae vindicavit, sedens ad dexteram patris.

[Iudicare vivos] [9]) *et mortuos.* Audi, homo. Debes quidem cito credere. Fides ipsa de caritate promatur. Qui amat, nil derogat: amicus, qui amicum amat, nihil derogat: qui amat Dominum, multo magis non debet derogare. Quare dico *sedet?* Qui amat, habet quid timeat. Unde *et mortuos?* Ipse de nobis iudicaturus est. Cave ergo detrahere ei, quem iudicem habiturus es. Quare hoc mysterium? Numquid non unum iudicium est patris et filii et spiritus sancti? Numquid non una voluntas

ram. Tertia die resurrexit a mortuis, habes et resurrectionem ejus. Ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris. Vide ergo quia caro divinitati imminuere nihil potuit, imo de incarnatione triumphus magnus quæsitus est Christo. Qua ratione enim ubi de morte ascendit, sedet ad dexteram Patris? quasi qui Patri retulerit fructum bonæ voluntatis. Duo habes: resurrexit a morte, sedet ad dexteram; nihil ergo potuit afferre caro divinitatis gloriæ detrimentum. Duo habes, aut quasi secundam prærogativam divinitatis, et substantiæ generationis suæ, Dominus noster Jesus Christus sedet ad dexteram, cum a morte surrexit, aut certe quasi triumphator æternus, qui bonum regnum Patri comparavit, prærogativam suæ victoriæ vindicavit.

Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. Ipse de nobis judicaturus est: cave ergo detrahere ei quem judicem habiturus es. Quare hoc mysterium? Nunquid non unum judicium est Patris, et Filii, et Spiritus sancti? Nunquid non una voluntas est? Nunquid non una majestas? Quare tibi dicitur quod Filius judicaturus est, nisi ut intelligas Filio nihil derogandum? Ergo vide, credis in Patrem, credis in Filium, et quid tertio? Et in Spiritum sanctum: quæcunque accipies

[9]) „Prætermissa in codice verba uncis includo". Mai.

est? Numquid non una maiestas? Quare tibi dicitur quod filius iudicaturus est, nisi ut intelligas nihil filio derogandum? Ergo vide: credes in patrem, credes et in filium. Et quid tertio? et in spiritum sanctum. Quaecumque accipies sacramenta, in hac trinitate accipies. Nemo te fallat. Vides ergo unius operationis, unius sanctificationis, unius maiestatis esse venerabilem trinitatem.

Sane accipe rationem quemadmodum credimus in auctorem; ne forte dicas, sed habet et *in ecclesiam*, sed habet et *in remissionem peccatorum*, sed habet et *in resurrectionem*. Quid ergo? Par causa est. Sic credimus in Christum, sic credimus in patrem, quemadmodum credimus et in ecclesiam, et in remissionem peccatorum, et in carnis resurrectionem. Quae ratio est? Quia qui credit in auctorem, credit et in opus auctoris. Denique ne hoc ingenii nostri putetis, accipite testimonium: „si mihi non creditis, vel operibus credite". Ergo hoc habes. Nunc fides tua amplius elucebit, si in opus auctoris tui fidem veram et integram putaveris deferendam. *In ecclesiam sanctam, et in remissionem peccatorum.* Crede ergo ex fide, quia omnia tibi peccata remittuntur. Quare legisti in evangelio, dicente Domino, „fides tua te salvum fecit". *Resurrectionem.* Credo quia resurget et caro. Quid

sacramenta in hac Trinitate accipies, nemo se fallat. Vides ergo unius operationis, unius sanctificationis, unius majestatis esse venerabilem Trinitatem.

Sane accipe rationem quemadmodum credimus in auctorem, ne forte dicas: Sed habet et Ecclesiam, sed habet et remissionem peccatorum, sed habet et resurrectionem. Quid ergo? Par causa est, sic credimus in Christum, sic credimus et in Patrem, quemadmodum credimus et Ecclesiam, et remissionem peccatorum, et carnis resurrectionem; quæ ratio est? Quia qui in auctorem, credit et in opus auctoris. Denique ne hoc ingenii nostri putes, accipe testimonium: *Si mihi non creditis, vel operibus credite* (*Joan. X*). Ergo hoc habes, nunc fides tua amplius elucebit, si operi auctoris tui fidem veram et integram putaveris deferendam: Sanctam Ecclesiam, et remissionem peccatorum. Crede ergo ex fide quia omnia tibi peccata remittuntur. Quare legisti in Evangelio, dicente Domino: *Fides tua te salvum fecit* (*Marc. X*). Remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

enim opus fuit, ut Christus carnem susciperet? quid opus fuit ut Christus mortem gustaret, sepultuıam susciperet et resurgeret, nisi propter tuam resurrectionem? Totum hoc sacramentum tuae est resurrectionis. Si Christus non resurrexit, vana est fides nostra: sed quia resurrexit, ideo firma est fides nostra.

Ergo dixi apostolos symbolum composuisse. Si ergo mercum istarum negotiatores et collatores pecuniae hanc habent legem, ut siqui symbolam suam violaverit, improbus et intestabilis habeatur, multo magis cavendum est nobis, ne de maiorum symbolo aliquid detrahatur: cum habeas in libro apocalypsis Iohannis, qui libellus canonizatur, et maxime ad fidei proficit fundamentum; ibi enim evidenter omnipotentem dominum nostrum Iesum Christum memoravit. Licet et in aliis locis, tamen in ipso libello „siqui, inquit, addiderit aut detraxerit, iudicium sibi sumit et poenam". Sic unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum nos symbolo quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum quod romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit.

Credo quia resurget et caro; quid enim opus fuit ut Christus carnem susciperet? quid opus fuit ut Christus mortem gustaret, sepulturam susciperet et resurgeret, nisi propter suam resurrectionem? Totum hoc sacramentum tuæ est resurrectionis; si Christus non resurrexit, vana est fides nostra: sed quia resurrexit, ideo firma est fides nostra.

Legimus, ut si quis symbolum suum violaverit, improbus et detestabilis habeatur; multo magis cavendum est nobis ne de majorum symbolo detrahatur, cum habeas in libro Apocalypsis (*Cap. XXII*) Joannis: *Si quis*, inquit, *addiderit aut detraxerit, judicium sibi sumit et pœnam.* Si unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, quomodo nos symbolum, quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, commaculabimus? Nihil debemus detrahere, nihil adjungere. Hoc autem est symbolum quod Romana Ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit.

Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiae. Signate vos. Quo facto; *credo [in Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae, et in Iesum Christum, filium eius unicum dominum nostrum, qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria] virgine:* [habes patrem omnipotentem, habes filium unicum] habes incarnationem filii, quemadmodum dixi. *Sub Pontio Pilato passus et sepultus;* habes passionem et sepulturam, Ecce quattuor istae sententiae. Videamus alias. *Tertia die [resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei patris, inde venturus est iudicare vivos] et mortuos.* Ecce aliae quattuor sententiae, hoc est octo sententiae. Videamus adhuc alias quattuor sententias. *Et in spiritum sanctum, [sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis] resurrectionem.* Ecce secundum duodecim apostolos, et duodecim sententiae conprehensae sunt.

Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiæ. Signate vos. *Credo in Deum Patrem omnipotentem, et Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu sancto, natus de Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus.* Ecce quatuor istæ sententiæ. Videamus alias. *Tertia die resurrexit, ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris, inde venturus, judicaturus est de vivis et mortuis.* Ecce aliæ quatuor sententiæ, hoc est octo sententiæ. Videamus adhuc alias quatuor: *Credo in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam.* Amen. Ecce secundum duodecim apostolos, et duodecim sententiæ comprehensæ sunt.

Illud sane monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, quia reddere illud habetis. Sed nemo scribat. Qua ratione? Sic accepimus ut non debeat scribi. Sed quid? Teneri. Sed dicis mihi, quomodo potest teneri, si non scribitur? Magis potest teneri, si non scribatur. Qua ratione? Accipite. Quod enim

Illud sane monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, sed teneri. Sed quid dicis mihi, quomodo potest teneri, si non scribatur? Magis potest teneri, si non scribatur: qua ratione? Accipe. Quod enim scribis, securus quasi religas, non quotidiana meditatione incipies recensere. Quod autem non scribis,

scribes, securus quasi relegas, non cottidiana meditatione incipis recensere: quod autem non scribis, times ne amittas, cottidie incipis recensere. Magnum autem tutamentum est: nascuntur stupores animi et corporis, temptatio adversarii qui numquam quiescit, tremor aliqui corporis, infirmitas stomachi; symbolum recense intra te, maxime recense intra te ipsum. Quare consuetudinem facias et cum solus, [ut] fortius recenseas ubi sunt fideles.

times ne amittas, quotidie incipies recensere: magnum autem tutamentum est. Nascuntur stupores animi et corporis, tentatio adversarii, qui nunquam quiescit, tremor aliquis corporis, infirmitas stomachi, symbolum recense et scrutare intra teipsum; maxime recense intra te. Quare? ne consuetudine facias, et cum solus fueris, recenses ubi sunt fideles, incipias inter catechumenos vel hæreticos recenseri. Explicit.

I. Die vorstehende Schrift enthält, wie schon das „ad initiandos“ im Cod. bob.-vatic. andeutet, ein Rede, und zwar eine in der Quadragesimalzeit bei der „traditio Symboli“ vor „initiandi“ [10]) gehaltene Rede, in der dieselben das Symbolum mitgetheilt oder überliefert und ausgelegt erhalten hatten („traditio“ und „explanatio“ oder „expositio Symboli“), und die den zahlreichen „Sermones“ oder „Homiliæ in traditione Symboli“ gleicht, die wir von mehreren alten lateinischen Kirchenlehrern: von Augustin, von Petrus Chrysologus von Ravenna, von Maximus von Turin und von Anderen übrig haben.

Die Rede fällt in drei Theile: 1. in eine Einleitung oder einige einleitende Bemerkungen [11]), 2. in einen Hauptheil, in dem

[10]) D. h. vor Katechumenen, die sich in dem letzten in die Quadragesimalwochen fallenden Stadium der Zeit befanden, in der sie zur Taufe vorbereitet wurden, welche dann am Tage vor Ostern, dem grossen Sabbath, Statt fand. Sie wurden im Abendlande auch „Electi“ oder „Competentes“ genannt; im Morgenlande führten sie die Namen *Φωτιζομενοι, Βαπτιζομενοι, Πιστοι*.

[11]) Sie entspricht „mutatis mutandis“ der „Præfatio Symboli“ in den formulirten Reden, die in den Sacramentarien die „traditio Symboli“ begleiten (s. z. B. die formulirten Reden im „Sacramentarium Gelasianum“, im „Missale Gallicanum vetus“ und im sogenannten „Sacramentarium Gallicanum“ in Muratori's „Liturgia Romana vetus“ T. I p. 539 ss. und T. II p. 709 ss. und 830 ss. Aehnliche Präfationen finden wir auch in den übrigen altkirchlichen „Sermones in traditione Symboli“ (s. z. B. die in Augustins „Sermo 214 in trad. Symb.“, Opp. T. V, P. 1 p. 1065 ss. ed. Migne).

das Symbol, nachdem es überliefert worden, erklärend durchgegangen wird, und 3. in einen Schluss oder eine Reihe Schlussbemerkungen.

Die Einleitung besteht aus einem Paar allgemeinen Einleitungsworten, worin erklärt wird, dass nun die Zeit gekommen sei das Symbol zu überliefern, und aus einigen Bemerkungen über der Namen „Symbolum", über den Ursprung des Symbols — es rührt nach dem Redner von den versammelten Aposteln her — und über seine Kürze, sowie über die Thatsache, dass mehrere Kirchen, besonders die morgenländischen, antihäretische Zusätze zum Symbol hinzugefügt, eine Praxis, die der Redner missbilligt.

Der Haupttheil, der durch die Recitation des Symbols („traditio Symboli") eingeleitet wird, zerfällt in vier Abschnitte.

In dem ersten macht der Redner einige den Hauptgegenstand des Symbols, die drei göttlichen Personen betreffende Bemerkungen: In dem mitgetheilten Symbole sei die Lehre von der ewigen Gottheit der eine Wirksamkeit ausübenden Trinität zusammengefasst. Man müsse in gleicher Weise an alle drei Personen glauben, indem ihnen dieselbe Majestät zukomme. Es müsse, worauf der Redner seine Zuhörer schon früher häufig aufmerksam gemacht habe, festgehalten werden, dass der Sohn allein Mensch geworden sei, jedoch so, dass er vom heiligen Geiste und der Jungfrau Maria geboren worden, eine Art der Geburt, die das Privilegium seiner ewigen Majestät bilde.

In dem zweiten Abschnitt spricht er, nach dem er das Symbol nochmals recitirt und hierauf geäussert hat, dass sein Inhalt mit der heiligen Schrift übereinstimme, aufs Neue gegen das Verfahren antihäretische Zusätze zum Symbol hinzuzufügen, und zwar nun ausführlich indem er seine Waffen speciell gegen den Zusatz „invisibili et impassibili" im ersten Artikel des aquilejensischen Symbols richtet. Man müsse nicht so dreist sein die von den Aposteln gesetzten Gränzen zu überschreiten, man müsse nicht vorsichtiger als die Apostel selbst sein wollen. Es könnte zwar Jemand die Hinzufügung antihäretischer Zusätze mit der Bemerkung vertheidigen wollen, dass die nach der Zeit der Apostel aufgekommenen Häresien solche Zusätze nothwendig gemacht hätten. Gegen diese Bemerkung müsse aber doch auf die Einfachheit und Reinheit des ursprünglichen Symbols hingewiesen werden, die zu bewahren sei. Zu der Zeit, als die Patripassianer auf-

getreten waren, hätten die Katholiken (die aquilejensische Kirche, wie wir aus Rufins „Expositio in Symbolum Apostolorum“ wissen) es für nothwendig gehalten (zu dem „Credo in Deo Patre omnipotente“) die Worte „invisibili et impassibili“ hinzuzufügen. Ein sehr bedenklicher Zusatz, denn er führe auf den falschen Gedanken, dass der Sohn Gottes „visibilis et passibilis“ sei, was er doch nur nach seinem Fleische, nach seiner menschlichen Natur, oder was doch nur sein Fleisch, nicht seine Gottheit sei. Die Arznei, welche die Vorfahren gegen die häretische (patripassianische) Krankheit hätten anwenden wollen, sei nicht nöthig; sie sei es jetzt noch viel weniger, als sie es zu der Zeit gewesen, als Viele von jener Krankheit angegriffen gewesen seien; und sei sie damals nöthig gewesen, jetzt sei sie es nicht. Der Glaube sei nämlich jetzt den Sabellianern gegenüber in seiner Integrität gewahrt. Dieselben seien von der Kirche ausgeschlossen worden, besonders vom Abendlande. Die Arianer hätten überdies jene (von der aquilejensischen Kirche) als Heilmittel gegen den Sabellianismus zum Symbol hinzugefügten Worte dazu benutzt die Kirche des Redners, die das römische Symbol habe, in dem das „invisibili et impassibili“ und überhaupt jeder Zusatz fehle, in gewisser Art zu verläumden und ihre eigne Irrlehre zu vertheidigen. Sie hätten nämlich zur Beseitigung des Einwandes gegen ihre Lehre, dass das Symbol dem Sohne gleiche Stellung mit dem Vater gebe, ihm gleiches Wesen mit dem Vater zuschreibe, darauf hingewiesen, dass man kirchlicherseits (in der aquilejensischen Kirche) den Vater allein als „invisibilis et impassibilis“ bezeichne, und sie beschuldigten die Kirche des Redners (und die römische), weil sie das „invisibili et impassibili“ nicht im Symbole hätten, des Sabellianismus. Kurz, wo der Glaube ungekränkt sei, seien die Vorschriften der Apostel hinreichend. Man müsse da keine Anwendung von Vorsichtsmaassregeln fordern, weil man sonst (wie das Beispiel der aquilejensischen Kirche zeige) leicht mit dem Weizen Unkraut, mit solchen Zusätzen, die mit dem Glauben übereinstimmen, solche bekommen könne, von denen dies nicht gelte.

In dem dritten Abschnitt geht der Redner den zweiten Artikel Glied für Glied durch, und in dem vierten bespricht er den dritten Artikel.

Der erste von den vier Abschnitten hat, wie sein Inhalt und der Umstand zeigen, dass der Redner nach ihm die Recitation des Symbols

wiederholt, einen mehr einleitenden Character: Der Redner wollte, ehe er in die drei Artikel selbst einging, ihren wichtigsten Gegenstand, die Trinität, mit einem Paar Worten besprechen. Erst hierauf ging er die drei Artikel durch [12]), schickte aber seiner Besprechung derselben eine neue zweite Recitation des Symbols voran, um sie an diese anzuknüpfen.

Der Schluss der Rede besteht aus drei kleinen Abschnitten. — In dem ersten, in dem der Redner zur Einleitung zurückkehrt, warnt er insbesondere gegen jegliche Veränderung des ursprünglichen kurzen apostolischen Symbols, in dessen Besitz die römische Kirche durch Petrus gekommen sei. — In dem zweiten spricht er aus, dass das Symbol aus eben so vielen „sententiæ" bestehe, als es Apostel gebe, nämlich zwölf, indem er es in drei Theile eintheilt, von denen jeder vier „sententiæ" umfasst, oder indem er es in drei Tetraden zerfällt. — In dem dritten, mit dem er die ganze Rede schliesst, macht er die Initianden darauf aufmerksam, dass und warum das Symbol von ihnen nicht aufgeschrieben, sondern nur auswendig gelernt werden solle, und vermahnt er sie dazu, dasselbe bei jeder Noth und Anfechtung zu recitiren, wiewohl nur bei sich selbst, innerlich, weil sie sonst leicht schliesslich dahin kommen könnten es in Gegenwart von Katechumenen und Häretikern zu recitiren, die mit ihm nicht bekannt werden dürften.

II. Wir haben in der Schrift nicht eine Rede, die der Redner selbst später aufgezeichnet hat, was z. B. mit Augustins drei „Sermones in traditione Symboli" (Sermo 212—14, Opp. T. V. P. 1 p. 1058 ss. ed. Migne) der Fall ist, sondern wir haben in ihr eine extemporirte Rede [13]), die nachgeschrieben worden ist, während sie gehalten wurde.

Er erhellt dies aus folgenden Umständen:

[12]) Wir sagen die drei Artikel, denn der zweite Abschnitt des Haupttheils der Rede bezieht sich in sofern auf den ersten Artikel, als der Redner in ihm einen Zusatz zu demselben, den (aquilejensischen) Zusatz „invisibili et impassibili" bekämpft.

[13]) Extemporirte Reden waren in der alten Kirche sehr häufig. S. Bingham, „Origines" Vol. VI p. 144 ss. (Grischovs lat. Uebers.), Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, B. 6 S. 349 ff., und Neander, Kirchengesch. II, 2 S. 678 f.

1. Es wird in der Rede an einigen Stellen von dem Redner und von den Initianden gesprochen, von dem, was jener, und was diese gethan, dass jener das Symbol recitirt und nach der Recitation desselben seine Rede vollführt („complevit"), und dass diese sich seiner Aufforderung gemäss mit dem Kreuze bezeichnet. „Ergo", heisst es im Anfange des Haupttheils im Cod. bob.-vatic., „Ergo sancti apostoli convenientes fecerunt symbolum breviter. Signate vos. Quo facto et dicto symbolo; in hoc symbolo[14]) divinitas trinitatis æternæ evidentissime conprehensa est unius operationis"[15]). Ebenso heisst es an den Stellen, wo der Redner das Symbol zum zweiten Mal recitirt in demselben Cod.: „Ergo dicamus symbolum. (Et cum dixisset, hinc complevit). Hoc habet scriptura divina", und im Cod. lamb.: „Ergo dicamus symbolum, et cum dixisses[16]), complevit, dicens, hoc habet scriptura sacra". Endlich heisst es in den Anfangsworten des zweiten Abschnitts des Schlusstheils im Cod. bob.-vatic.: „Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiæ. Signate vos. Quo facto, *credo — virgine*"[17]). Aehnliche Stellen, wie diese, kommen, meines Wissens, in solchen „Sermones in traditione Symboli", die der Redner nachmals selbst aufgezeichnet hat, nicht vor. Die einzige, die man etwa mit ihnen vergleichen könnte, ist die, welche wir am Schlusse von Augustins Sermo 214 n. 1 finden, und die also lautet: „Post hanc prælocutionem pronuntiandum est totum symbolum, sine aliqua interposita disputatione: *Credo in Deum Patrem omni-*

[14]) Man hat zwischen dem „Quo facto et dicto symbolo" und dem „in hoc symbolo" etwa ein „sanctus episcopus ita perrexit" zu ergänzen. Vor „in hoc symbolo" sollte Kolon stehen.

[15]) Im Cod. lamb. heisst es: „Cum complessent in hoc symbolo Divinitatem, Divinitatis æternæ doctrina comprehensa est". Der Sinn dieser Worte ist wohl der: Da sie (die Apostel) in diesem Symbol die Gottheit vollständig gemacht haben (nämlich durch das Aussprechen des Glaubens an Gott den allmächtigen Vater, an seinen eingebornen Sohn und an den heiligen Geist, so ist die Lehre von der ewigen Gottheit (in ihm) zusammengefasst.

[16]) Muss natürlich heissen „dixisset". Nach „symbolum" sollte übrigens ein Punktum und nach „dicens" ein Kolon stehen.

[17]) Im Cod. lamb. folgt unmittelbar auf die Aufforderung an die Initianden sich mit dem Kreuze zu bezeichnen die Recitation der ersten Tetrade des Symbols ohne vorangehenden Bericht darüber, dass sie der Aufforderung des Redners gefolgt waren.

potentem et cætera, quæ sequuntur in eo. Quod Symbolum nostis quia scribi non solet: quo dicto adjungenda est hæc disputatio". Aber hier haben wir nicht einen Bericht über das, was der Redner und die Initianden gethan, sondern eine Vorschrift darüber, wie diejenigen Bischöfe oder Presbyter, die sich der Rede Augustins bei der „traditio Symboli" bedienen wollten, verfahren sollten [18]).

2. Es kommt in der Rede eine Stelle vor, die sich auf Worte zurückbezieht, die wir in dem Vorangehenden nicht finden; ich meine die Stelle: „Ergo, quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiæ. Signate vos. Quo facto; *credo — virgine;* habes incarnationem filii, quemadmodum dixi. *Sub Pontio Pilato passus et sepultus;* habes passionem et sepulturam. Ecce quatuor istæ sententiæ" (Cod. bob.-vatic.), „Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiæ. Signate vos. *Credo — sepultus.* Ecce quatuor istæ sententiæ". Hier setzt nämlich das „istæ" voraus, dass der Redner gesagt hatte, dass vom Anfang des Symbols bis zum Begräbniss Christi vier „sententiæ" seien [19]). Eine solche Erklärung vermissen wir nun aber in den angeführten Worten. Dieser Umstand verräth, dass wir die Rede nur nachgeschrieben besitzen, indem ja der Redner selbst bei einem späteren Aufzeichnen seiner Rede unmöglich auf Etwas hätte zurückdeuten können, was er nicht gesagt, wogegen ein Nachschreiber sehr wohl Etwas, was der Redner gesagt, übergehen und dann doch

[18]) Augustin hat übrigens die angeführten Worte wohl nicht gleich damals, als er den Sermo 214 niederschrieb, sondern erst später, als er ihn revidirte, hinzugefügt (s. die Anmerk. der Benedictiner zu ihnen).

Man ist versucht auch die zweimalige Aufforderung an die Initianden sich mit dem Zeichen des Kreuzes zu bezeichnen („Signate vos!") dafür anzuführen, dass die „Explanatio Symboli ad initiandos" eine nachgeschriebene Rede ist. Aber wir finden dieselbe Aufforderung auch, und zwar ziemlich häufig, in Petrus Chrysologus's „Sermones in Symbolum", die doch von diesem Kirchenlehrer selbst aufgezeichnet worden sein müssen. S. Sermo 59. 60. 62, Migne Patrologia, T. LII p. 365, 366, 368, 372, 373.

[19]) Auf das „Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiæ" kann das „istæ sententiæ" nicht zurückgehen. Da hätte es „Ecce quattuor istarum sententiarum oder ex istis sententiis" heissen müssen. „Ecce quattuor istæ sententiæ" kann nur sein: Siehe hier die vier „sententiæ", von denen ich geredet.

ein Wort desselben aufzeichnen konnte, das sich auf das Ausgelassene bezieht [20]).

3. Die Schrift trägt durchweg mehr oder weniger das Gepräge einer nachgeschriebenen mündlichen, extemporirten Rede. Die Rede hat in ihr zum Öfteren bald etwas Abgebrochenes, Aphoristisches, bald etwas Breites und Wortreiches; sie leidet nicht selten an stilistischen Unvollkommenheiten und Mängeln, indem die Sätze verwickelt und anakoluthisch, weniger gut geordnet, zusammenhängend und klar sind; sie ist selbst nicht ganz frei von sprachlichen Incorrectheiten und Fehlern. — Als Belege für dieses Urtheil mögen folgende Stellen dienen: „Quod symbolum est spiritale signaculum, quod symbolum cordis nostri est meditatio“ (Cod. lamb.; Cod. bob.-vatic. hat bloss „cordis nostri meditatio“ ohne „quod symbolum est“); — „Scio in partibus maxime orientis, quod ea quæ primo tradita sunt a maioribus nostris, dum quasi fraude alii, alii diligentia, fraude hæretici, diligentia catholici (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb.: „dum quasi fraudem alii, alii diligentiam impendunt; fraudem volunt hæretici, diligentiam catholici“); dum ergo illi fraudulentur conantur inrepere, addiderunt quod non opus est; dum isti fraudem præcavere contendunt, finis maiorum velut pietate quadam et incuria videntur prætergressi“ (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb.: „fines — videntur esse progressi“); — „Quo facto et dicto symbolo; in hoc symbolo divinitas trinitatis æternæ evidentissime conprehensa est unius operationis. — Et quod fides nostra ita sit, ut pari genere credamus in patrem“ &c. (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb.: „Cum complessent in hoc Symbolo Divinitatem, Divinitatis æternæ doctrina comprehensa est. Et quod fides nostra ista sit, ut“ &c.); — „Dominus noster Jesus Christus solus carnem istam suscepit, cum anima humana rationabili atque perfecta, et suscepit corporis formam, corporis istius veritatem, factus est ut homo“ (Cod. lamb.; Cod.

[20]) Die Annahme, dass die Auslassung von einem Textfehler herrühre, empfiehlt sich um so weniger, als diese sich in beiden Texten findet. — Uebrigens scheint auch das „habes incarnationem filii quemadmodum dixi“ im Cod. bob.-vatic. auf etwas früher vom Redner Gesagtes zurückzugehen, was sowohl in diesem Cod. als im Cod. lamb. fehlt. Wir finden nämlich in dem dritten Abschnitt des Haupttheils keine förmliche Erklärung darüber, dass das Symbolum die „incarnatio filii“ enthalte.

bob.-vatic.: „Dominus — carnem ita suscepit, corporis forma. Corporis istius veritate factus est ut homo"); — „In passione hoc dicit dominus noster Jesus Christus, hoc secundum hominem locutus est, secundum carnem locutus est" (Cod. lamb.; Cod. bob.-vatic.: „In passione hoc dicit; dominus noster Jesus Christus hoc secundum hominem locutus est"); — „Ergo si medicina non fuit eo tempore necessaria, quo erat hæreticorum quorundam gravis ægritudo animorum: et si fuit tunc temporis quærenda, nunc non est" (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb. ebenso nach Verbesserung der Textfehler „quærat" in „quo erat" und „sic" in „si"); — Ex illo remedio Arriani sibi invenerunt genus calumniæ: et quoniam symbolum ecclesiæ romanæ nos tenemus, ideo visibilem et passibilem patrem omnipotentem illi æstimarent et dicerent: vides, quia symbolum sic habent, ut visibilem filium et passibilem designarent" (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb.: „Ex illo remedio invenerunt sibi Ariani genus calumniæ, et quia symbolum Romanæ ecclesiæ nos tenemus, ideo invisibilem et impassibilem Patrem omnipotentem æstimarent et dicerent; vel quia symbolum sic habet, visibilem Filium et passibilem designarent"; — „Signate vos. Quo facto; *credo* — *virgine* (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb.: „Signate vos. Credo" &c.). Bisweilen stossen wir in der Schrift sogar auf Worte, die keinen eigentlichen vollständigen Satz bilden, sondern zu denen wir um einen solchen zu erhalten Etwas hinzufügen müssen. So folgen im Cod. bob.-vatic. auf die Worte „Ergo — operationis" die Worte „Patrem et filium et spiritum sanctum, hoc est venerabilem trinitatem", die wir dadurch zu einem Satze machen müssen, dass wir aus dem Vorangehenden „dico" suppliren[21]).

Es verhält sich also mit unserer Rede ähnlich, wie mit Cyrillus von Jerusalems (ebenfalls in der Quadragezimalzeit vor Initianden gehaltenen) *Κατηχήσεις Φωτιζομένων*[22]). Der Unterschied zwischen

[21]) Man könnte die stilistischen Unvollkommenheiten und Mängel der Rede, sowie ihre sprachlichen Incorrectheiten und Fehler auf die Verderbtheit der beiden Texte schieben wollen. Allein sie sind doch zu durchgreifend, zu zahlreich und bedeutend, als dass sie von Textfehlern oder doch allein von solchen hergeleitet werden könnten, so stark auch, wie wir sogleich zeigen werden, die Textverderbniss in den beiden Handschriften (besonders in der lambachschen) ist.

[22]) Sie haben alle die Ueberschrift *σχεδιασθεῖσα*, „extempore pronuntiata", und geben allenthalben zu erkennen, dass sie nicht von Cyrill später aufgezeichnet oder aus-

beiden ist nur der, dass diese von mehreren, wie es scheint, dazu angestellten Notaren nachgeschrieben wurden, die ihre Abschriften nachher mit einander conferirten [23]), während unsere Rede ganz privat von einem Zuhörer [24]) nachgeschrieben ward, der dem Redner nicht ganz folgen konnte und seine Worte nicht ganz vollständig, formel regelrecht und klar, sowie grammatisch correct und fehlerfrei aufzuzeichnen vermochte, weshalb seine Nachschrift einen etwas aphoristischen Charakter bekam und bisweilen mehr leicht auf das Papier hingeworfenen Notaten als einer ausgearbeiteten Schrift ähnlich ward? [25])

III. Die in Rede stehende Schrift hat in den beiden Codices, in denen wir sie antreffen, eine sehr verschiedene Gestalt, eine Erscheinung, die mit der verglichen werden kann, welche die Handschriften in Bezug auf die zweite von den *Κατ. Φωτιζ.* des Cyrillus von Jerusalem darbietet (s. Touttée, Cyrill. Hieros. Opp. p. 32 ss.). Wie sind nun die Differenzen zwischen den beiden Codices zu erklären? Sind sie daraus zu erklären, dass wir in ihnen zwei verschiedene Nachschriften einer und derselben Rede haben? oder sind sie von Abschreibern herzuleiten? oder ist endlich anzunehmen, dass sie theils von solchen herrühren, theils darin ihren Grund haben, dass die beiden Texte das Werk zweier Nachschreiber sind?

Dass die Differenzen wenigstens zum Theil Abschreibern ihren Ursprung verdanken und also nicht alle davon herrühren können, dass die beiden Texte auf zwei Nachschreiber zurückgehen, muss der Natur

gearbeitet, sondern von Zuhörern (Notaren; s. die folg. Anmerk.) nachgeschrieben sind, und dass Cyrill nicht einmal deren Nachschriften durchgesehen und verbessert hat. S. Touttée, „Dissertationes Cyrillianæ", Dissert. II n. 35 und 40 ss., Opp. p. CXVIII und CXXXII—IV.

[23]) S. Touttée, a. a. O., Dissert. II n. 28 p. CXIX und Theol. Tidsskr. B. I S. 334 ff.

[24]) Oder möglicherweise auch von zweien; s. sogleich.

[25]) Dass in der alten Kirche bei der „traditio" und „explanatio Symboli" öfter auch Andere als die Initianden (Getaufte, Gläubige) zugegen waren, sieht man aus dem von Touttée, a. a. O. n. 35 p. CXXVII Angeführten, sowie aus folgenden Worten des Petrus Chrysologus in seinem „Sermo 62 in Symbolum": „Unde vos jam patres, jam fortes, jam prudentes deprecor, ut me patiamini parvulis Domini mei dependere debitæ nutritionis obsequia: et blandimentis hodie magis congrua quam peritiæ verba depromere; non quadrare, sed liquare sermones —. Sed jam vos Ecclesiæ pia germina prophetico sermone compello".

der Sache nach schon von vornherein erwartet werden, und zwar um so mehr, als die Schrift das Produkt unvollkommenen Nachschreibens einer mündlichen Rede ist, und wird von Niemanden geläugnet werden können, der die beiden Texte mit einiger Aufmerksamkeit durchgeht.

Wenn es im Cod. bob.-vatic. heisst: „Symbolum græce dicitur, latine autem collatio", im Cod. lamb. dagegen: „Symbolum græce dicitur, Latine autem consolatio", so ist „consolatio" in diesem Cod. höchst wahrscheinlich nur eine Corruption von „collatio" in jenem. Ebenso kann „negotiatione" in den Worten „ut nemo fraudem collationi facere conetur, nemo negotiatione" im Cod. lamb. kaum etwas Anderes sein als eine Corruption von „negotiationi" in denselben Worten im Cod. bob.-vatic.[26]), und „progressi" in den Worten „fines maiorum velut pietate quadam et incuria videntur esse progressi" in jenem kaum etwas Anderes als eine Corruption von „prætergressi" in (wesentlich) denselben Worten in diesem. In gleicher Weise verhält es sich mit dem „dixisses", „fidem", „fuit", „non voluerunt", „fuit", „quæret", sic", „Quod", „videlicet", „nihil", „secundam", „Credo", „suam", „legimus, ut" und „symbolum suum", im Cod. lamb. in den Worten: „Ergo dicamus Symbolum! Et cum dixisses, complevit"; — „Nunquid supra apostolorum fidem progredi audaci mente debemus?" — „quasi Filius Dei visibilis et passibilis fuit"; — „Ergo esto, medici fuerint maiores, non voluerunt addere ægritudini pro sanitate medicinam"; — „Ergo si medicina fuit eo tempore necessaria, quæret quorundam gravis ægritudo animorum; et sic fuit tunc temporis quærenda, nunc non est"; — „Quod ergo? Ubi fides integra est, sufficiunt præcepta apostolorum, cautiones videlicet sacerdotum non requirantur"; — „nihil ergo potuit afferre caro divinitatis gloriæ detrimentum"; — „aut quasi secundam prærogativam divinitatis — Dominus noster Jesus Christus sedet ad dexteram"; — „Crede ergo ex fide, quia omnia peccata tibi remittuntur. — *Remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.* Credo, quia resurget et caro; quid enim opus fuit, ut Christus carnem susciperet et resurgeret, nisi propter suam resurrectionem; — „Legimus, ut si quis symbolum suum violaverit". Der Cod. bob.-vatic. hat hier überall das Richtige: „dixisset", „fines", „fuerit", „voluerint",

[26]) Brunus's Bemerkung zu „negotiatione": „Hic aliquid omissum est, nam sensus suspensus remanet" trifft, wie Cod. bob.-vatic. zeigt, nicht das Rechte.

„non fuit", „quo erat", „si", „Quid", „licet", „nullum", „secundum", „Credo", „tuam", („Si ergo mercum istarum negotiatores et collatores pecuniæ, hanc habent) legem, ut siqui symbolam suam violaverit" [27]). Umgekehrt ist „finis", „sanitatem", „passio nam" und „Quia de divinitate" ohne „dixi" in den Worten: „finis maiorum — videntur esse prætergressi"; — „voluerint addere ægritudini sanitatem"; — „ne calumnientur et dicant, quia unam passio nam" und „Quia de divinitate patris et filii venitur ad incarnationem ipsius" im Cod. bob.-vatic. theils sicher, theils höchst wahrscheinlich Textfehler für „fines", „pro sanitate medicinam", „personam" und „Quia dixi de divinitate", welches Alles des Cod. lamb. hat [28]).

[27]) Auch „agnoscens", „qui", das blosse „vindicavit" ohne „sibi", „detestabilis" und „Sed quid dicis" in den Worten: „prærogativam auctoris cœlestis agnoscens"; — „qui dixi de divinitate patris et filii, venitur ad incarnationem ipsius"; — „aut certe quasi triumphator æternus, qui bonum regnum Patri comparavit prærogativam suæ victoriæ vindicavit"; — si quis symbolum suum violaverit, improbus est detestabilis habeatur" und „Sed quid dicis mihi, quomodo potest teneri, si non scribatur" im Cod. lamb. sind mehr oder weniger wahrscheinlich Textfehler für „agnoscis", „quia", „sibi — vindicavit", „intestabilis" und „Sed dicis", welches Alles wir im Cod. bob.-vatic. finden. Wenn es in diesem Cod. heisst: „*Et mortuos*. Audi, homo. Debes quidem cito credere. Fides ipsa de caritate promatur. Qui amat nil derogat, amicus, qui amicum amat, nil derogat, qui amat Dominum multo magis non debet derogare. Quare dico *sedet?* Qui amat, habet, quid timeat. Unde *et mortuos*. Ipse de nobis judicaturus est", im Cod. lamb. dagegen bloss: „*Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos*. Ipse de nobis judicaturus est", so sieht es aus, als seien diese Worte dadurch aus jenen entstanden, dass das Auge eines Abschreibers von „*et mortuos*" vor „Audi, homo" zu „*et mortuos*" vor „Ipse de nobis judicaturus est" übersprang.

[28]) Auch „a morte surrexit" in den Worten: „aut quasi secundum prærogativam divinitatis — Jesus Christus sedet ad dexteram, a morte surrexit" im Cod. bob.-vatic. ist wahrscheinlich Textfehler für „cum a morte surrexit", was Cod. lamb. hat. Ebenso ist „Sic unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum nos symboli quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum nihil debemus detrahere, nihil adjungere" in jenem Cod. wahrscheinlich Textfehler für „Quemadmodum &c., sic &c.". Ausserdem sind die Schlussworte der Rede im Cod. bob.-vatič.: „Quare consuetudinem facias et cum solus, fortius recenseas, ubi sunt fideles" unvollständig und verderbt und erhalten erst aus demjenigen einiges Licht, was der hier zwar auch nicht fehlerfreie, aber doch vollständigere Cod. lamb. hat: „Quare? ne consuetudine facias, et cum solus

Dagegen ist es eine nicht ganz leicht zu entscheidende Frage, ob die Differenzen zwischen den beiden Texten alle von Abschreibern herrühren oder zum Theil darin ihren Grund haben, dass die Rede von zwei Zuhörern nachgeschrieben worden ist, und der eine Text die Nachschrift des einen, der andere die des anderen Zuhörers zu seiner Quelle hat.

Dafür, dass das Letzere der Fall ist, lässt sich Folgendes geltend machen:

Zuvörderst, dass die Differenzen als zu zahlreich und bedeutend erscheinen, als dass sie sich ausschliesslich davon herschreiben sollten, dass ein und derselbe Text von Abschreibern corrumpirt worden ist; demnächst, dass das offenbar oder doch wahrscheinlich vom Redner Herrührende auf beide Texte vertheilt zu sein scheint, so dass sie einander suppliren, wenn auch zugestanden werden muss, dass der bobiensisch-vaticanische es ungleich häufiger hat als der lambachsche [29]);

fueris, recenses (lies „recenseas"), ubi sunt fideles, incipias inter catechumenos vel hæreticos recenseri" (lies „recensere").

[29]) So verhält es sich z. B. mit dem „— si fuit medicina tunc temporis quærenda, nunc non est. Qua ratione? Fides integra adversus Sabellianos", dem „Duo habes: aut quasi secundum prærogativam divinitatis et substantiæ generationis Dominus noster, Jesus Christus, sedet ad dexteram, (cum) a morte surrexit: aut certe quasi triumphator æternus, qui bonum regnum Deo Patri comparavit, prærogativam sibi suæ victoriæ vindicavit, sedens ad dexteram Patris" und mit dem „Sed dicis mihi, quomodo potest teneri, sie non scribitur?" im Cod. bob.-vatic. gegenüber dem „— et si fuit tunc temporis quærenda, nunc non est, cum fides sit integra adversus Sabellianos", dem „Duo habes: aut quasi secundam (secundum) prærogativam divinitatis — Christus sedet ad dexteram, cum a morte surrexit: aut certe quasi triumphator æternus — prærogativam (sibi) suæ victoriæ vindicavit" ohne „sedens ad dexteram patris" und dem „Sed quid dicis mihi, quomodo potest teneri si non scribatur" im Cod. lamb. und umgekehrt mit dem „quod symbolum est spiritale signaculum, quod Symbolum cordis nostri est meditatio", dem „quasi filius Dei visibilis et passibilis fuit. Si fuit visibilis in carne, certe illa fuit visibilis, non divinitas: fuit passibilis caro, non divinitas" und dem „In passione hoc dicit dominus noster Jesus Christus, hoc secundum hominem locutus est, secundum carnem locutus est" im Cod. lamb. gegenüber dem „quod symbolum est spiritale signaculum, cordis nostri meditatio" ohne das wiederholte „quod symbolum — est", dem „quasi filius Dei visibilis et passibilis fuerit. Si fuit visibilis in carne, caro illa fuit visibilis non divinitas" ohne das nachfolgende „fuit visibilis caro,

weiter, dass es öfter ganz den Anschein hat, als sei eine Differenz dadurch entstanden, dass ein Nachschreiber wörtlich angab, was der Redner gesagt hatte, während ein anderer dasselbe etwas ins Kurze zog[30]); sodann, dass es bisweilen ganz aussieht, als hätte ein Nachschreiber es unterlassen eine ganze kleine Partie oder einen einzelnen Satz oder einige Worte der Rede aufzuzeichnen, sei es nun, weil er dem Redner in dem betreffenden Momente nicht zu folgen vermochte, oder weil er in ihm gerade weniger aufmerksam war, oder endlich weil er es nicht für nöthig hielt die jeweiligen Äusserungen oder Worte des Redners niederzuschreiben, während der andere Nachschreiber Alles aufzeichnete, was er in dem betreffenden Augenblicke aus seinem Munde gehört hatte[31]); endlich, dass die vom Redner angeführten

non divinitas" und dem „In passione hoc dicit; Dominus noster Jesus Christus hoc secundum hominem locutus est" ohne das „secundum carnem locutus est" im Cod. bob.-vatic.

30) S. die zwei ersten und die drei letzten von den in der vorigen Anmerkung angeführten sechs Stellen.

31) Vgl. z. B. das „Deinde frequenter admonui, quod dominus noster Jesus Christus filius Dei solus carnem istam suscepit corporis forma. Corporis istius veritate factus est ut homo" im Cod. bob.-vatic. mit dem „Deinde frequenter admonui, quia Dominus noster Jesus Christus Filius Dei solus carnem ita suscepit, cum anima humana rationabili atque perfecta, et suscepit corporis formam, corporis istius veritatem, factus est ut homo" im Cod. lamb. und das „Sed dicis mihi, postea emerserunt hæreses" in jener Handschrift mit dem „Sed dicis mihi, postea emerserunt hæreses; nam, ut dicunt apostoli: Oportet hæreses esse, ut boni probentur" in dieser. Ferner vgl. das „quid enim opus fuit, ut Christus carnem susciperet et resurgeret", das „Legimus, ut si quis symbolum suum violaverit, improbus et destabilis habeatur", das „cum habeas in libro Apocalypsis Joannis: Si quis, inquit" &c. und das „Illud sane monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, sed teneri" im Cod. lamb. mit dem „Quid enim opus fuit, ut Christus carnem susciperet? quid opus fuit, ut Christus mortem gustaret, sepulturam susciperet et resurgeret", dem „Ergo dixi apostolos symbolum composuisse. Si ergo mercum istarum negotiatores et collatores pecuniæ hanc habent legem, ut, siqui symbolam suam violaverit, improbus et intestabilis habeatur", dem „cum habeas in libro apocalypsis Iohannis, qui libellus canonizatur, et maxime ad fidei proficit fundamentum: ibi enim evidenter omnipotentem dominum nostrum Jesum Christum memoravit. Licet et in aliis locis, tamen in ipso libello", „„si qui,"" inquit" &c. und dem „Illud sane

Bestandtheile des Symbols in den beiden Texten in verschiedener Weise referirt sind: in dem einen, dem bobiensisch-vaticanischen, fast allenthalben in der Weise, dass nur ihr Ende oder ihr Anfang und ihr Ende citirt, oder doch in der Mitte des Citats Etwas ausgelassen wird [32]), in dem anderen, dem lambachschen, dagegen fast durchweg so, dass sie vollständig angeführt werden [33]),

Auf der anderen Seite spricht doch wiederum Mehreres dafür, dass die beiden Texte auf eine einzige Nachschrift zurückgehen.

monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, quia reddere illud habetis. Sed nemo scribat. Qua ratione? Sic accepimus, ut non debeat scribi. Sed quid? Teneri" in dem Cod. bob.-vatic. Auch mit dem im Cod. lamb. fehlenden „Audi, homo —. Unde *et mortuos*" (s. ob. Anm. 25) könnte es sich so, wie im Texte angegeben, verhalten.

[32]) So in dem „*Credo unicum dominum nostrum*" für „*Credo et in Jesum Christum filium ejus unicum, dominum nostrum*" und in dem „*qui natus et sepultus*" für „*qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, passus sub Pontio Pilato et sepultus*" (s. die folgenden Worte: „habes et passionem ipsius et sepulturam"). Doch ist zwischen dem „qui natus" und dem „et sepultus" vielleicht nur „passus est", was wir im Cod. lamb. finden, ausgefallen, und das „qui natus et passus est et sepultus" ein verkürztes Citat des Redners selbst. So ferner in dem „*Tertio die a mortuis*" für „*tertio die resurrexit a mortuis*", in dem „*Ascendit et sedet ad dexteram Patris*" für „*Ascendit in coelum*" &c., in dem „*Et mortuos*" für „*Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos*" (oder auch bloss „*Inde*" &c.), in dem „*Resurrectionem*" für „*Carnis resurrectionem*", in dem „*Credo virgine*" für den ersten Artikel und die zwei ersten Glieder des zweiten, in dem „*Tertia die et mortuos*" für den zweiten Artikel von der Auferstehung an bis zum Schluss des Artikels und endlich in dem „*Et in spiritum sanctum resurrectionem*" für den vollständigen dritten Artikel. Vielleicht, dass auch in dem „*passus sub Pontio Pilato et sepultus*" in der Mitte Etwas fehlt. Nur einmal in dem „*In ecclesiam sanctam et in remissionem peccatorum*" werden zwei Glieder sicher vollständig angeführt.

[33]) S. das „*Tertia die resurrexit a mortuis*", das „*Ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris*", das „*Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos*", das „*Sanctam ecclesiam et remissionem peccatorum*", das „*Remissionem peccatorum, carnis resurrectionem*" und das vollständige Symbol in dem Abschnitt der Rede, in welchem der Redner dasselbe in drei Tetraden theilt. Nur in den Worten „Hinc symbolum *unicum Dominum nostrum*" wird auch im Cod. lamb. nur der Schluss eines Gliedes des Symbols statt des ganzen Gliedes citirt. Das „qua natus, et passus est, et sepultus" ist wohl, wie schon in der vorigen Anmerkung gesagt, freies, verkürztes Citat des Redners selbst.

Zuerst spricht hiefür im Allgemeinen der Umstand, dass die Uebereinstimmung beider Texte mit einander doch die Differenzen zwischen ihnen bedeutend überwiegt. Man sollte, wären sie von zwei Nachschriften ausgegangen, erwarten, dass sie noch ein gut Theil stärker aus einander gingen, als dies der Fall ist. Für Dasselbe spricht ferner, dass sie einzelne Textfehler mit einander gemein haben[34]. Endlich spricht dafür, dass sie Solches mit einander gemein haben, was sie nicht wohl mit einander theilen könnten, falls sie von zwei verschiedenen Schreibern herrührten. Hieher gehört vor Allem die Bemerkung, die im Cod. bob.-vatic. durch die von Mai mit Recht in Parenthes gesetzten Worte: „Et cum dixisset (der Redner), hinc complevit" und im Cod. lamb. durch die Worte: „et cum dixisses" (lies „dixisset"), complevit, dicens" ausgedrückt ist. Wie sollten zwei Abschreiber darauf gefallen sein dieselbe Bemerkung über Etwas, was der Redner gethan, zu machen und zwar fast mit denselben Worten („Et cum dixisset", „complevit")? Auch das schon ob. S. 63 besprochene „istæ" in den Worten: „Ecce quattuor istæ sententiæ" und die gemeinschaftliche Verkürzung des „*et in Jesum Christum filium ejus unicum, dominum nostrum*" in „*unicum dominum nostrum*" („Hinc symbolum: *unicum* [Cod. bob.-vatic.: *Credo unicum*"] *dominum nostrum.* Sic dicite: *filium ejus unicum*" gehört hieher.

[34]) Solche Fehler sind das Fehlen von „dicimus" oder „credimus" oder einem ähnlichen Worte und das „etiam" für „ejus" in den Worten „sed ne calumnientur et dicant, quia unam personam (Cod. bob.-vatic. passio nam), dicamus Filium etiam unicum Dominum nostrum", wofür zu lesen: „sed ne calumnientur et dicant, quia unam personam dicimus (oder „credimus"), dicamus *filium ejus unicum, Dominum nostrum* (nicht „filium ejus, unicum dominum nostrum"), und vielleicht auch das „addere" statt „adhibere" in den Worten „voluerint addere ægritudini sanitatem" (Cod. bob.-vatic.) oder „non voluerunt addere ægritudini pro sanitate medicinam" (Cod. lamb.), wofür gelesen werden zu müssen scheint: voluerint adhibere ægritudini" &c. Vgl. die Worte: „per exorcismum non solum corporis (corpori?), sed etiam animæ quæsita et adhibita est sanctificatio". Doch spricht für „addere" das „putaverunt etiam catholici in hac parte addendum invisibili et impassibili", worauf sich das „voluerint addere" &c. zurückzubeziehen scheint. Auch in dem „ideo visibilem et passibilem (Cod. lamb.: „invisibilem et impassibilem") patrem omnipotentem illi („illi" fehlt in Cod. lamb.) æstimarent et dicerent" steckt wohl ein gemeinschaftlicher Fehler, indem es scheint, als müsse für „æstimarent" und „dicerent", „æstimarunt" und „dixerunt" gelesen werden.

Das zuletzt Angeführte entscheidet, wie mich dünkt, die Frage zu Gunsten der Ansicht, dass die beiden Texte auf eine Nachschrift zurückgehen.

Trifft diese Ansicht das Rechte, so werden die Differenzen zwischen dem Text im Cod. bob.-vatic. und dem Text im Cod. lamb. durch die Annahme zu erklären sein, dass der gemeinschaftliche Text, auf den die beiden Texte unmittelbar oder mittelbar zurückgehen [35], in ihnen von Abschreibern theils frei und willkührlich, theils nachlässig behandelt worden ist, und zwar im Cod. lamb. in noch ungleich höherem Grade, als im Cod. bob.-vatic.: „Eine solche Behandlung kann bei einer Schrift nicht sehr befremden, die nur eine Nachschrift einer mündlich gehaltenen Rede ist. Eine solche musste nämlich durch ihre Unvollkommenheiten (Breite, Abgebrochenheit, Unklarheit, ja Unverständlichkeit und Verwirrung) theils etwas denkende Abschreiber zu allerlei Verbesserungen reizen, theils mancherlei Textfehler hervorrufen.

III. Der Mann, der die Rede gehalten hat, die in dem Cod. bob.-vatic. als „Explanatio Symboli ad initiandos“ bezeichnet wird, ist nach der Ueberschrift, die sie in diesem Cod. trägt („Beati Ambrosii episcopi Mediolanensis Explanatio“ &c.), Ambrosius von Mailand (374—97), nach dem Cod. lamb. dagegen Maximus von Turin (um die Mitte des fünften Jahrhunderts) [36].

Die Richtigkeit beider Angaben wird indess bestritten und geleugnet, die des Cod. lamb. von Brunus [37]), die von Mai als richtig aner-

35) Dies wird nämlich dann der Fall sein müssen. Dass der freier und willkürlicher behandelte und fehlervollere im jüngeren Cod. lamb. nicht aus dem weniger freien und willkührlichen und minder fehlervollen in dem älteren Cod. bob.-vatic. hervorgegangen ist, erhellt daraus, dass, wie schon ob. S. 69 bemerkt, jener zum Theil wenn auch nur zum kleineren, das Richtige oder Richtigere hat. S. Anm. 29 und 31 und vgl. noch die Schlussworte der Rede in beiden Handschriften.

36) „In eo cujus proxime meminimus bibliothecæ Lambacensis codice hic sermo, symboli expositionem continens, S. Maximo ascriptus legitur“ (Brunus, in seiner der der Rede vorangeschickten kurzen „Admonitio“). Wo im Cod. die Rede Maximus zugeschrieben, und in welcher Weise dieses daselbst geschieht, darüber hat sich Brunus nicht ausgesprochen. In der Ueberschrift derselben wird Maximus's Name nicht genannt.

37) „Verum tradita a Maximo expositio, quam supra edidimus homil. 83, dissimilis omnino est oratione ac stylo“ (a. d. in Anm. 34 angef. O.).

kannte[38]) des Cod. bob.-vatic. von Fessler[39]) und Denzinger[40]).

Wie verhält es sich nun mit den beiden Angaben? Ist die erstere oder die letztere in der Wahrheit begründet? oder sind vielleicht beide unrichtig, indem weder Maximus, noch Ambrosius, sondern ein Dritter die Rede gehalten hat?

1. Maximus kann sie nicht gehalten haben.

Dagegen, dass er sie gehalten, erwecken das verhältnissmässig junge Alter des Cod. lamb. und der Umstand, dass ihre Ueberschrift in diesem Cod. sie, unbegreiflich genug, von einem ganz anderen Gegenstand („de die dominicæ ascensionis") handeln lässt als von dem, von welchem sie wirklich handelt (vom Symbol), schon von vornherein ein starkes Vorurtheil[41]). Was aber die Unrichtigkeit der Angabe des Lambacher Cod. geradezu erweist, ist Folgendes: Die Rede ist, wie schon Brunus bemerkt hat (s. Anm. 35) in Ton und Styl von Maximus's unzweifelhaft ächter Homilie „De traditione Symboli" [42]) gänzlich verschieden. Während sich nämlich jene durch Lebendigkeit und Feuer auszeichnet, herrscht in dieser durchweg ein ruhiger Ton und eine schlichte Weise. Nirgends in ihr finden wir die öfter ganz kurzen

[38]) „Placet nunc eiusdem S. Patris opuscula latina duo heic subtexere; quorum primum est brevis explanatio symboli ad initiandos, diversa ab illa maiore quam græci patres legebant. Reapse autem in opere edito Ambrosii de sacramentis ad initiandos desideratur symboli traditio et explanatio quæ necessario fieri debuit; et quidem ego eam deprehendi in pervetusto vaticano codice, qui fuit olim monasterii bobiensis, inter cetera Ambrosii scripta de sacramentis" (Mai, in seinen einleitenden Bemerkungen zur Rede p. 155).

[39]) S. *Ambrosii explanatio Symboli ad initiandos*, quam primus in lucem extulit A. Majus in Collect. Nova Veterum Script. T. VII p. 156—58, nec stylo, nec argumento huic tanto Doctori satis convenire videtur", a. d. ob. S. 49 Anm. 4 angef. O.

[40]) Denzinger spricht, a. a. O., p. 1 geradezu von „Pseudoambrosii explanatio symboli ad initiandos".

[41]) Man müsste denn annehmen, dass die Angabe des Cod. lamb. von dem herrührt, der die Rede nachgeschrieben hat, oder doch auf einen der ersten Abschreiber derselben zurückgeht, während die Ueberschrift, die sie in ihm trägt, von einer viel späteren Hand ist, eine Annahme, die wenig für sich hat.

[42]) Die erste von den „Homiliæ de diversis" oder Hom. 83, Opp. p. 268—74 ed. Brun., p. 431—40 ed. Mig.

lebhaften Fragen und Einwürfe sammt deren öfter ebenfalls ganz kurzen lebhaften Beantwortungen, die in jener so häufig und für dieselbe so characteristisch sind [43]). Wir haben in der „Explanatio Symboli ad initiandos" überhaupt einen Redner von höherer oder doch von anderer Begabung vor uns, als Maximus besass. Dass die „Explanatio" eine nachgeschriebene extemporirte mündliche Rede, die Homilie des Maximus dagegen zunächst ein Verfasserproduct ist, welchem nur eine mündliche Rede zu Grunde liegt, vermag die besprochene Differenz zwischen den beiden Reden nicht hinreichend zu erklären: Sie ist zu gross und tief um einen anderen Grund haben zu können als den, dass die beiden Reden zwei verschiedenen Männern angehören. Ebenso wenig vermag der Umstand die Differenz zu erklären, dass die „Explanatio" zu einem grossen Theile einen polemischen Character hat, indem der Kirchenlehrer, der in ihr redet, die Sitte Zusätze zum Symbol hinzuzufügen und die arianische Häresie bekämpft, während die Homilie des Maximus von einem rein positiven, lehrhaften Character ist. Denn dieselbe Lebendigkeit, die in der „Explanatio" da hervortritt, wo der Redner polemisirt, zeigt sich in ihr auch da, wo er dies nicht thut, z. B. in ihrer Schlusspartie. — Die „Explanatio" ist ferner durchweg vom Gegensatz gegen den Arianismus beherrscht, ein Umstand, welcher fordert, dass die arianische Häresie zur Zeit des Redners und in seinen Umgebungen sehr ausgebreitet und gefährlich war. Aber zur Zeit des Maximus (den Jahrzehnten vor und nach 450) war der Arianismus in der römischen Reichskirche schon längst besiegt und fast ausgestorben,

[43]) S. Stellen, wie diese: „Numquid supra apostolorum fines audaci mente progredi debemus? Numquid nos sumus apostolis cautiores? Sed dicis mihi: Postea emerserunt hæreses? Quid ergo? vide simplicitatem, vide puritatem"; — „Qua ratione? fides integra adversus Sabellianos"; — „Quid ergo? Ubi fides integra est, sufficiunt præcepta apostolorum"; — „Non unicus Dominus? Unus Deus est, unus et Dominus"; — „Audi homo. Debes quidem cito credere"; — „Quare dico *sedet?* Qui amat, habet, quod timeat. Unde *et mortuos?* Ipse de nobis judicaturus est"; — „Quare hoc mysterium? Numquid non unum judicium est Patris et Filii et Spiritus sancti?" — „Ergo vide. Credes in Patrem, credes et in Fiilium. Et quid tertio? Et in Spiritum sanctum"; — „Quæ ratio est? Quia qui credit in auctorem, credit et in opus auctoris"; — „Sed nemo scribat. Qua ratione. Sic accepimus, ut non debeat scribi. Sed quid? Teneri. Sed dicis mihi: Quomode potest teneri, si non scribitur? Magis potest teneri, si non scribatur. Qua ratione? Accipite".

und besass er in Ligurien keinen Repräsentanten in irgend einem germanischen Volkstamme, der sich dieser Provinz, in der Turin lag, bemächtigt hätte [44]), weshalb ihn auch Maximus nur in einer einzigen Rede bestreitet, nämlich in der Hom. 77, die er in „natali S. Eusebii Vercellensis episcopi“ (des eifrigen Gegners des Arianismus) gehalten hatte (Opp. p. 244—48 ed. Brun., p. 413—18 ed. Mig.) [45]). — Endlich will auch der Umstand, dass der Urheber der „Explanatio“ ziemlich ausführlich gegen den Zusatz „invisibili et impassibili“ im aquilejensischen Symbol streitet, nicht recht dazu passen, dass Maximus dieser Urheber ist. Man erwartet die Bekämpfung dieses Zusatzes werde von einem Manne ausgehen, der Aquileja näher stand, als dies, unseres Wissens, mit dem turinischen Bischof der Fall war.

2. Anders verhält es sich dagegen mit der Angabe des Cod. bob.-vatic., dass die Rede von Ambrosius gehalten worden ist.

Für diese Angabe, die schon von vornherein durch das hohe Alter des genannten Codex und durch das Treffende der Ueberschrift, in der sie sich findet, empfohlen wird, lässt sich nämlich Mehreres anführen, wodurch sie keine geringe Bestätigung erhält.

Der Redner verräth eine Kenntniss des altaquilejensichen Taufbekenntnisses, dessen Zusatz „invisibili et impassibili“ er missbilligt und bekämpft, die ihn als einen Mann erscheinen lässt, der mit der aquilejensischen Kirche genauer bekannt war. Dies gilt nun aber von Ambrosius. Ambrosius hat nämlich nicht nur sehr wohl mit der aquilejensischen Kirche genauer bekannt gewesen sein können, indem die aquilejensische Kirchenprovinz Nachbarprovinz der mailändischen war, an deren Spitze er dreiundzwanzig Jahre hindurch stand, sondern er muss es auch wirklich gewesen sein, da er der Synode beigewohnt hat, die 381 gegen die zwei arianischen Bischöfe Palladius und Secundianus zu Aquileja gehalten ward, und zwar als der Hauptsprecher und die Seele derselben [46]).

44) Die Ostgothen kamen erst in den letzten Jahrzehnten des fünften und die Longobarden erst in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Italien.

45) Natürlich spricht Maximus öfter die antiarianische orthodoxe Lehre vom Sohne und heiligen Geist aus, die Frucht der grossen Lehrkämpfe des vierten Jahrhunderts. S. die von Brunus, Præf. p. 39 s. (Migne p. 42) gesammelten Stellen.

Der Redner macht in dem Theile der Schrift, worin er den Zusatz „invisibili et impassibili" bekämpft, die Bemerkung, dass die Arianer diesen Zusatz zur Vertheidigung ihrer Häresie und zu Verläumdungen gegen seine eigene Kirche und gegen die römische, zu deren Symbol sich jene bekannte, benutzt hätten. Und überhaupt gehen fast durch die ganze Rede Beziehungen auf den Arianismus, indem der Redner an vielen Stellen auf ihn ziehlt und ihn (indirect) bestreitet[47]).

[46]) S. die Acten des aquilejensischen Concils in Ambr. Opp. T. II P. 1 p. 916—39 ed. Migne und bei Coleti, a. a. O. T. II p. 1163 ss., und vgl. de Rubeis, „Monumenta ecclesiæ Aquilejensis" p. 79 ss., und Hefele, Conciliengesch. II S. 33 f. Der Aufenthalt des Ambrosius in Aquileja dauerte damals ziemlich lange. S. die unten Anm. 48 anzuführenden Anfangsworte der „Gesta concilii Aquilejensis".

[47]) Eine Beziehung auf den Arianismus und eine indirecte Bestreitung desselben liegt schon in den Worten: „in hoc symbolo divinitas trinitatis æternæ evidentissime conprehensa est unius operationis. Patrem et filium et spiritum sanctum, hoc est venerabilem Trinitatem" (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb.: „Cum complessent in hoc symbolo Divinitatem, Divinitatis æternæ doctrina comprehensa est"). Et quod fides nostra ita sit, ut pari genere credamus in patrem et filium et spiritum sanctum. Ubi enim nulla discretio majestatis est, nec fidei debet esse discretio. — cum privilegio venit (auctor cœlestis, dominus noster Jesus Christus, filius Dei) majestatis æternæ". Auf den Arianismus wird ferner gezielt, und er wird indirect bekämpft in den Worten: „Non unicus dominus? Unus Deus est, unus et dominus: sed ne calumnientur et dicant, quia unam personam; dicamus filium etiam unicum dominum nostrum"; — „de divinitate patris et filii venitur ad incarnationem ipsius"; — „„Vides ergo, quia caro divinitati imminuere nihil potuit; — „Nullum ergo potuit afferre caro divinitatis gloriæ detrimentum. Duo habes: aut quasi secundum prærogativam divinitatis et substantiæ generationis suæ Dominus noster Jesus Christus sedet ad dexteram"; — „qui amat Dominum multo magis non debet derogare"; — „Ipse de nobis judicaturus est. Cave ergo detrahere ei, quem judicem habiturus es. Quare hoc mysterium? Numquid non unum judicium est patris et filii et spiritus sancti? Numquid non una voluntas est? Numquid non una majestas? Quare tibi dicitur, quod filius judicaturus est, nisi ut intelligas nihil filio derogandum". Gegen den Arianismus gehen weiter auch die Worte: „Ergo vide: credes in patrem, credes et in filium. Et quid tertio? et in spiritum sanctum. Quæcumque accipies sacramenta, in hac trinitate accipies. Nemo te fallat. Vides ergo unius operationis, unius sanctificationis, unius majestatis esse venerabilem trinitatem". Endlich sind die Worte:

Die Rede hat fast durchweg eine antiarianische Richtung, eine Richtung, womit auch die für dieselbe so characteristische wiederholte Polemik wider antihäretische Zusätze zum Symbol zusammenhängt, und wodurch diese einzig und allein hervorgerufen worden zu sein scheint. Der Redner muss also ein Mann gewesen sein, der viel mit den Arianern zu streiten hatte und sie eifrig bekämpfte. Dies ist aber nun, wie bekannt, in hohem Grade mit Ambrosius der Fall gewesen. Er hat die Arianer sowohl im Leben als in Schriften, insbesondere in seinen fünf Büchern „De fide", eifrigst bekämpft. Der Kampf gegen den Arianismus war eine der Hauptaufgaben und Hauptbeschäftigungen seines Lebens.

Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, wie die Thatsachen, dass der Redner den Zusatz „invisibili et impassibili" im altaquilejensischen Symbol kennt, dass er ihn tadelt und bestreitet, weil er von den Arianern zu Gunsten ihrer Häresie und gegen seine und die römische Kirche benutzt worden war, und dass er fast seine ganze Rede hindurch den Arianismus (indirect) bekämpft, wie, sage ich, diese Thatsachen, wenn man sie mit den Thatsachen zusammenhält, dass Ambrosius das Haupt einer Kirchenprovinz gewesen ist, die der aquilejensischen benachbart war, dass er sich geraume Zeit in Aquileja aufgehalten hat, dass Kämpfe mit dem Arianismus einen guten Theil seines bischöflichen Lebens erfüllt haben, und dass er auch während seines Aufenthalts in Aquileja mit der Bestreitung desselben beschäftigt gewesen ist [48]), die Richtigkeit der Angabe des Cod. bob.-vatic., dass die Rede von ihm herrührt, nicht wenig bestätigen.

„cum habeas in libro apocalypsis Johannis, qui libellus canonizatur et maxime ad fidei proficit fundamentum: ibi enim evidenter omnipotentem dominum nostrum Jesum Christum memoravit" (Apoc. 1, 7. 8) offenbar dadurch hervorgerufen worden, dass die Arianer die „omnipotentia" des Sohnes läugneten.

48) Man geräth unwillkührlich auf die Vermuthung, die Arianer, welche sich der „Explanatio" zufolge zu Gunsten ihrer Irrlehre auf das „invisibili et impassibili" des aquilejensischen Symbols berufen haben, möchten die beiden arianischen Bischöfe Palladius und Secundianus und der arianische Presbyter Attalus gewesen sein, mit denen das Concil zu Aquileja verhandelte. Allein die Acten des Concils wissen von einer solchen Berufung Nichts. Da die in Aquileja versammelten Bischöfe vor den protokollarischen Verhandlungen oder der eigentlichen Synode mit Palladius und

Vergleichen wir die drei antiarianischen Schriften des Ambrosius: „De fide libb. V", „De Spiritu sancto libb. III" und „De incarnationis dominicæ sacramento liber" und die „Expl." mit einander, so stossen wir in jenen auf nicht ganz wenige Äusserungen, die sich mit solchen Äusserungen in diesen berühren, welche sich auf den Arianismus beziehen und wider ihn gehen [49]). Auch dieser Umstand gereicht der

Secundianus eine lange Zeit hindurch in vertraulicher Weise verhandelten („Diu citra acta tractavimus", mit diesen Worten beginnen die wahrscheinlich von Ambrosius herrührenden „Gesta concilii Aquilejensis"), so ist es indess möglich, dass die beiden arianischen Bischöfe sich während dieser Verhandlungen, bei welchen sie ihre häretischen Ansichten sehr frei und unverholen aussprachen („Et quoniam tanta sacrilegia a parte P. et S. nostris auribus ingeruntur, ut difficile quisque credat, tam aperte eos blasphemare potuisse", heisst es a. a. O. weiter), unter Anderem auf den für sie scheinbar günstigen Zusatz im Symbol der aquilejensischen Kirche berufen haben. Wahrscheinlich ist dies jedoch nicht, da sie es sonst wohl nicht unterlassen haben würden dasselbe auch bei den protokollarischen Verhandlungen zu thun, und die ganze Art, wie diese geführt wurden, überhaupt nicht erwarten lässt, dass solche Dinge, wie eine Berufung auf das „invisibili et impassibili" des aquilejensischen Symbols bei den vorangehenden vertraulichen Verhandlungen werden vorgekommen sein. Auch ist es die Frage, ob wir bei P. und S., die mösisch-dacische Bischöfe waren, eine Kenntniss des aquilejensischen Symbols voraussetzen dürfen.

49) Vgl. mit der letzten von den in Anm. 47 angef. Stt. folgende Worte in „De fide" lib. II c. 4 n. 34 s.: „Itaque cum verus et bonus Dei Filius, utique omnipotens Deus Dei Filius: num hinc quoque dubitari potest? Supra diximus lectum, quia Dominus omnipotens nomen est ei. Ergo, quia Filius Dominus, Dominus autem omnipotens, omnipotens est Dei Filius. Sed accipe etiam eam de qua dubitare nequeas lectionem: „*Ecce" venit*"", inquit „„*cum nubibus et videbit eum omnis oculus, et qui eum compunxerunt: et plangent se super eum omnes tribus terræ. Ego sum A et Ω, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est omnipotens*"" (Apoc. 1, 7. 8). Quem igitur compunxerunt et quem speramus esse venturum, nisi Filium? Ergo omnipotens Dominus et Deus Christus est" (Opp. T. II P. 1 p. 566 ed. Migne). Ebenso vgl. mit derselben Stelle auch „De incarnationis dominicæ sacramento" c. 10 n. 14 (a. a. O. p. 846). Mit den übrigen in Anm. 47 angef. Stt. vgl. Äusserungen, wie: „Cum autem Filius quos velit vivificet, et operatio una sit — Una ergo voluntas, ubi una operatio" („De fide" Lib. II c. 6 n. 50 und c. 7 n. 52, a. a. O. p. 570); — „Didicimus, unam esse Patris et Filii imaginem, unam similitudinem, unam sanctificationem. Didicimus unam esse operationem, unam gloriam, unam etiam divinitatem. — ubi — una divinitas, una voluntas —" (ebds. c. 10 n. 85 s., a. a. O. p. 578); — „superest, ut unius quoque

Angabe des Cod. bob.-vatic., dass Ambrosius der Urheber der „Explanatio“ ist, zur Bestätigung.

Der Redner huldigt in Bezug auf den Wortlaut des Symbols ganz derselben Strenge, wie Ambrosius, und spricht gleich diesem, wenn auch nicht „disertis verbis“, aus, dass die römische Kirche das Taufbekenntniss unverändert, ohne Verminderung durch Wegnahme einzelner Bestandtheile und ohne Vermehrung durch Zusätze, in seiner ursprünglichen Gestalt, so wie es aus der Hand der Apostel hervorgegangen war, bewahrt habe. Vgl. seine Äusserungen im zweiten, dritten, vierten und achten Absatz der Rede mit den bekannten Worten des Ambrosius in seinem ersten Briefe an den römischen Bischof Syricius: „Credatur symbolo Apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat“ (Ep. 42, n. 5, Opp. T. II P. 1 p. 1125 ed. Migne).

majestatis Patrem Filiumque doceamus. — Accipiant nunc, ut dubitare non possint, quod Patris et Filii una majestas sit“ (ebds. Lib. III c. 13 n. 103 s., a. a. O. p. 610); — „Nec solum una operatio est ubique Patris et Filii et Spiritus sancti, sed etiam una atque eadem voluntas“ („De Spiritu sancto“ Lib. II c. 10 n. 101, a. a. O. p. 764); — „Unus ergo Deus, salva majestate Trinitatis æternæ“. — Descendit enim Spiritus in specie columbæ, ut — unius se cum Patre et Filio operationis ostenderet“ (ebds. Lib. III c. 14 n. 94 und 96, a. a. O. p. 799 s.); — „Sed fortassis iterum dicas: Si Dominum Spiritum dixero, tres Dominos declarabo. Numquid cum Dominum Filium dicis, aut Filium negas, aut duos Dominos confiteris?“ (ebds. c. 15 n. 104, a. a. O. p. 801). — Vgl. auch noch die Worte der „Explanatio“: „quasi filius Dei visibilis et passibilis fuerit. — Si fuit visibilis in carne, caro illa fuit visibilis, non divinitas (Cod. lamb.: „certe illa fuit visibilis, non divinitas; fuit passibilis caro, non divinitas“). Denique quid dicat audi: „„Deus, Deus, respice in me: quare me dereliquisti?““ In passione hoc dicit; dominus noster Jesus Christus hoc secundum hominem locutus est (Cod. lamb.: „hoc secundum hominem locutus est, secundum carnem locutus est“), quasi caro dicat ad divinitatem, „„quare me dereliquisti““ (ob. S. 52) mit den Worten: „Caro igitur est passa, divinitas autem mortis libera“ („De fide“ Lib. II c. 7 n. 57, a. a. O. p. 571), „ne divinitatis illam passionem putaremus fuisse, non carnis“ (ebds. c. 8 n. 65, a. a. O. p. 573) und „Ergo — patiebatur secundum corporis susceptionem — et non patiebatur secundum Verbi impassibilem divinitatem, quod totius exsors doloris est. Denique idem dicebat: „„*Deus, Deus meus, respice in me; quare me dereliquisti?*““ quia secundum carnem relictus est, qui secundum divinitatem nec deseri potuit, nec relinqui. — hoc est non capiatur, qui audit; „„*Quare me dereliquisti?*““ sed intelligat, quod secundum carnem ista dicantur“ („De incarnationis dominicæ sacramento liber“ c. 5 n. 37 s., a. a. O. p. 828).

Auch dies spricht dafür, dass die Angabe des Cod. bob.-vatic., dass die „Explanatio“ von Ambrosius herrührt, in der Wahrheit begründet ist.

Für Dasselbe spricht auch die Aeusserung: „quoniam symbolum romanæ ecclesiæ nos tenemus“ in der „Explanatio“, verglichen mit den eben angeführten Worten des Ambrosius. Denn aus diesen Worten folgt indirect, dass die mailändische Kirche das römische Taufbekenntniss gebraucht hat. Man kann nämlich doch kaum darauf Gewicht legen, dass das apostolische Symbol „unbefleckt“ oder „unverfälscht“ bewahrt werde, und dafür halten, dass eine gewisse Kirche es beständig „unbefleckt“ oder „unverfälscht“ bewahre, — Beides thut Ambrosius in den in Rede stehenden Worten —, ohne sich selber der Form desselben zu bedienen, worin es in dieser Kirche gebraucht wird [50]).

Die Kirche des Ambrosius hat also das Taufbekenntniss in der Form gebraucht, die es (zu seiner Zeit) in der römischen Kirche hatte. Vergleichen wir nun die Theile des in der „Explanatio“ ausgelegten Taufbekenntnisses, deren Wortlaut wir aus dem älteren und besseren Text derselben, dem bobiensisch-vaticanischen, mit Sicherheit erkennen können, mit den entsprechenden Theilen des römischen zwischen 250 (Novatians Zeit) und 460 (Leo des Grossen Tod), so wie uns dieses aus verschiedenen Quellen bekannt ist, so finden wir, dass jene mit einer einzigen nicht sehr wesentlichen Ausnahme mit diesen übereinstimmen. Wie in dem in der „Explanatio“ ausgelegten Symbol „tertia die resurrexit a mortuis“ unmittelbar auf „sepultus“ folgt, und also „descendit ad inferna“ fehlt (s. ob. S. 57 und 53 f.), so auch in dem römischen Symbol; wie in jenem der dritte Artikel „Et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem“ lautet (s. ob. S. 57 und 53 f.), so auch in diesem; in beiden lautet endlich das Glied von der „sessio ad dexteram“ bloss „sedet ad dexteram Patris“ ohne „Dei“ und „omnipotentis“ (s. ob. S. 54) [51]). Auch

[50]) Dasselbe, was von den Worten des Ambrosius, gilt von den Worten, mit denen der drittletzte Abschnitt der „Explanatio“ schliesst: „— nos symbolo quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum quod romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit“.

[51]) Die oben im Text angedeutete Ausnahme besteht darin, dass das dritte Glied des

dieser Umstand stimmt mit der Angabe der Ueberschrift, dass die „Explanatio“ von Ambrosius herrührt, überein und bestätigt sie.

Wir stossen in der „Explanatio“ auf viele der Darstellungsform und Ausdrucksweise angehörigen Einzelheiten, die zwar keineswegs für Ambrosius ganz eigenthümlich sind, aber doch in seinen Schriften häufig angetroffen werden, oder uns wenigstens hier ebenfalls begegnen, so dass wir beim Lesen der Schrift an ihn erinnert werden. — So heisst es in der „Explanatio“ an einer Stelle: „Qui amat nil derogat, amicus, qui amicum amat, nihil derogat; qui amat Dominum, multo magis non debet derogare (ob. S. 54 bob.-vatic. Text) und an einer anderen: „Quare tibi dicitur, quod filius judicaturus est, nisi ut intelligas, nihil filio derogandum (a. dems. O.). Das hier gebrauchte Verbum „derogare“ wird von Ambrosius häufig in derselben Bedeutung (der Bed. „detrahere“, „imminuere“, wegnehmen, entziehen) und Verbindung gebraucht. So sagt er z. B. in „De fide“ Lib. II c. 6 n. 47: „At certe soletis etiam sancto Spiritui derogare“, ebds. c. 12 n. 100: „Vide, quam te noluerit Filio suo derogare, ut tibi ipsi judicem daret“, ebds. Lib. III c. 16 n. 136: „Numquid melior Filius Patre? Non hoc dicimus: sed quem charitas Dei honorat, humana iniquitas derogat. Scivit Pater, serendas esse de Filio quæstiones, præbuit nobis, quod sequeremur, pietatis exemplum, ne Filio derogemus“,

zweiten Artikel in dem in der „Explanatio“ ausgelegten Symbol den Worten: „*qui natus et sepultus*, habes passionem ipsius et sepulturam“ (Cod. bob.-vatic.; Cod. lamb.: „qua natus, et passus est, et sepultus: habes passionem ipsius et sepulturam“) und noch mehr den Worten: „Sub Pontio Pilato passus et sepultus; habes passionem et sepulturam“ zufolge „passus sub Pontio Pilato (oder „sub Pontio Pilato passus“) et sepultus“ oder auch „sub Pontio Pilato passus, crucifixus et sepultus“ gelautet haben zu müssen scheint, während es in dem altrömischen Symbol „crucifixus sub Pontio Pilato“ gelautet hat. Diese Abweichung von dem Wortlaute des altrömischen Symbols ist jedoch zu gering um die Identität des altrömischen und des in der „Explanatio“ ausgelegten Symbols aufzuheben. Diese Identität braucht eben nur eine wesentliche gewesen zu sein, und man kann sich in Mailand eine kleine unbedeutende Abweichung von dem Wortlaut des römischen erlaubt haben. Uebrigens wird, dass das mailändische Symbol „passus“ enthalten hat, durch diejenigen Sermonen Augustins bestätigt, in welchen er das Symbol, auf das er getauft worden war, das mailändische, auslegt. Das Nähere über diesen Punkt und über das in der „Explanatio“ ausgelegte Symbol überhaupt weiter unten.

ebds. Lib. IV c. 8 n. 80: „Filio igitur qui derogat, Patri derogat, pietatem offendit, violat charitatem“, ebds. n. 83: „Itaque aut verum Filium dicitis, et Patri in Filio derogatis, per unitatem ejusdem naturæ“ &c., ebds. Lib. V c. 8 n. 104: „Excluditur Arius, qui Filium sedere audit ad dexteram Patris; ut, si ex usu argumentetur humano, ipse se perimat —, ut dum inæqualitatem Patris et Filii ex consuetudine hominum interpretatur, in utroque a vero devius, eum præferat, cui derogat, confessurus priorem, quem audit ad dexteram“, in „De Spiritu sancto“ Lib. I c. 2 n. 30: „Ejusdem autem impietatis est vel Patri, vel Filio, vel Spiritui sancto derogare“ (Opp. T. II P. 1 p. 569. 581. 616. 652. 653. 679 und 711 ed. Migne) [52]). — So heisst es ferner in der „Explanatio“ an einer Stelle: „Sane accipe rationem quemadmodum credimus in auctorem“ (ob. S. 55), an einer anderen: „Denique ne hoc ingenii nostri putetis, accipite testimonium“ (ebds.) und an einer dritten: „Magis potest teneri, si non scribatur. Qua ratione? Accipite? (Cod. lamb.: „Accipe“; ob. S. 57). In derselben Weise wird „Accipe“ häufig von Ambrosius gebraucht. So sagt er z. B. in „De fide“ Lib. I c. 10 n. 62: „Accipe aliud, quo clareat Filium sempiternum“, ebds. Lib. II c. 4 n. 35 und 36: „Sed accipe etiam eam, de qua dubitare nequis, lectionem“ — „Accipe aliud, sancte Imperator, et accipe Christum loquentem“, ebds. Lib. III c. 3 n. 24: „At ne hoc argumentum putes, accipe etiam testimonium: „„Deum““, inquit, „„nemo vidit unquam[a]“, ebds. c. 12 n. 97 und 101: „Sed accipe ipsum esse regnum Filii, quod Patris est“ — „Accipe adhuc unum regnum, unum imperium esse Patris et Filii“, und in „De Spiritu sancto“ Lib. II c. 13 n. 143: „Accipe aliud, sancte Imperator, in caussa validum exemplum et tibi notum“ (Opp. T. II P. 1 p. 542. 566. 594. 609 und 773 ed. Migne). — Endlich vergleiche man die Stellen: „Vide simplicitatem, vide puritatem“, „vides

[52]) Dass „derogare“ auch von anderen Kirchenschriftstellern in derselben Bedeutung und Verbindung, wie von Ambrosius, gebraucht wird, erhellt z. B. aus den beiden Stellen; „Ariani putant, se derogare sancto Spiritui, si dicant illum Spiritum paraclitum“, „De sacramentis“ Lib. VI c. 2 n. 10 (Ambr. Opp. T. II P. 1 p. 456 ed. Migne; die Bücher „De sacramentis“ gehören zwar der mailändischen Kirche, aber nicht Ambrosius an) und: „Persequitur enim hæreticus Dominum, cum divinitatem ei derogat“, Maxim. hom. 47 (Opp. p. 336 ed. Migne).

quia symbolum sic habent", „Vides ergo quia caro divinitati imminuere nihil potuit", „Ergo vide: credes in patrem, credes et in Filium" und „Vides ergo unius operationis, unius sanctificationis, unius maiestatis esse venerabilem trinitatem" in der „Explanatio" (ob. S. 52. 53. 54 und 55) mit Aeusserungen des Ambrosius, wie diese: „Vides bonitatem, quia sponte posuit; vides potestatem, quia sumpsit", „vides quia non solum Filius voluntatem Patris, sed etiam Pater Filii faciat voluntatem", „Vide unitatem, quia quem Deus Pater mittit, mittit et Filius", „Vide unitatem, quæ et Patrem signat et Filium", „Vide, quam te noluerit filio suo derogare", „Videtis ergo, quod Ariani, dum separant a Patre Filium", „Vide quam non defugiam ista, ut etiam congeram" („De fide" Lib. II c. 2 n. 26, c. 6 n. 50, c. 9 n. 76 und 81, c. 12 n. 100 und Lib. III c. 2 n. 13 und c. 11 n. 77, a. a. O. p. 565. 570. 576 s. 581. 592 und 605), — ferner die Worte: „Denique ne hoc ingenii nostri putetis, accipite testimonium" in der „Explanatio" (ob. S. 55) mit einer langen Reihe von Aeusserungen des Ambrosius, in denen er „denique" ganz in derselben Weise gebraucht (z. B. „De fide" Lib. II c. 10 n. 87, Lib. III c. 7 n. 50, c. 9 n. 61, c. 10 n. 69 und Lib. IV c. 6 n. 67, a. a. O. p. 578. 600. 602. 604 und 630), — sodann die Worte: „Numquid supra apostolorum fines progredi audaci mente debemus? Numquid nos sumus apostolis cautiores?" (ob. S. 52) und die Worte: „Numquid non unum judicium est Patris et Filii et Spiritus sancti? Numquid non una voluntas est? Numquid non una maiestas?" in der „Explanatio" (ob. S. 54 f.) mit der Stelle: „Numquid ipse Dominus se creavit? — numquid ipse se fecit? — numquid verisimile videri potest, quia in se ipsa facta est sapientia?" in „De fide" Lib. I c. 14 n. 88 (a. a. O. p. 549) [53]) und schliesslich das „si mihi non creditis, vel operibus credite" der „Explanatio" (ob. S. 54) mit dem: „Itaque si nec de natura afferre possunt aliquam quæstionem, vel testimoniis credent" in „De fide" Lib. II c. 8 n. 67 (a. a. O. p. 573) und das „Videamus alias" und „Videamus adhuc alias quatuor" in der „Explanatio" (ob. S. 57) mit dem: „Videamus sequentia" in „De fide" Lib. III c. 11 n. 85

[53]) Ueberhaupt begegnen uns bei Ambrosius ziemlich häufig mit „Numquid" eingeführte Fragen. S. z. B. „De fide" Lib. II c. 12 n. 100 und Lib. III c. 14 n. 115 und c. 16 n. 136 (a. a. O. p. 581. 612 und 616).

(a. a. O. p. 607)[54]. — Auch dies möchte der Angabe der Ueberschrift im Cod. bob.-vatic. zur Bestätigung gereichen.

Endlich: die „Explanatio“ hat nicht allein einen sehr eigenthümlichen und, zumal bei ihrer Kürze, ziemlich reichen und mannichfaltigen Inhalt, sondern wir finden auch in ihr das Feuer, die Lebendigkeit und die Kraft, die „gravitas“, das „pondus“ und die prägnante Kürze, endlich das Charactervolle, was Ambrosius und seine Schriften auszeichnet. Sie enthält, so gering auch ihr Umfang ist, mehrere sehr schöne Stellen und ist überhaupt des Ambrosius ganz würdig. Ihre vielen Unvollkommenheiten rühren, wie wir gezeigt, davon her, dass sie nur eine unvollkommene und dazu selbst in dem besseren bobiensisch-vaticanischen Text von manchem Abschreiberfehler entstellte Nachschrift einer mündlichen extemporirten Rede ist.

Doch dürfen wir es nicht verschweigen, dass in ihr Einiges vorkommt, was gegen die Richtigkeit der Angabe des Cod. bob.-vatic.,

[54]) Vgl. auch noch die Worte der „Explanatio“: „Prærogativam auctoris cœlestis agnoscis; factus quidem ut homo, ut infirmitates nostras in sua carne susciperet, sed cum privilegio venit majestatis æternæ“ und „Duo habes: aut quasi secundum prærogativam divinitatis et substantiæ generationis suæ dominus noster Jesus Christus sedet ad dexteram: aut certe quasi triumphator æternus qui bonum regnum Deo Patri comparavit, prærogativam sibi suæ victoriæ vindicavit, sedens ad dexteram patris“ (ob. S. 52 und 54) mit den Worten: „Sed nolo prærogativa naturæ suæ et privilegio potestatis utatur (Christus) und „In alio prærogativa natura est, in alio auctoritas potestatis“ in „De fide“ Lib. II, c. 2 n. 20 und Lib. V c. 8 n. 102 (a. a. O. p. 564 und 669), ferner die Stellen: „Vides ergo quia caro divinitati imminuere nil potuit“ und „Nullum ergo potuit afferre caro divinitatis gloriæ detrimentum“ in der „Explanatio“ (s. ob. S. 54) mit der Stelle: „Denique et in carne constituto angeli ministrabant; ut nihil eum agnoscas per naturam corporis imminutum; neque enim Deus sui pati potuit detrimentum, cum id, quod assumpsit ex Virgine, nec accessio divinæ nec diminutio potestatis sit“ in „De fide“ Lib. II c. 8 n. 64 (a. a. O. p. 573), ferner die Worte: „aut certe quasi triumphator æternus, qui bonum regnum Deo Patri comparavit prærogativam sibi suæ victoriæ vindicavit“ in der „Explanatio“ (ebds.) mit den Worten: „Hæccine tibi videtur esse subjectio, in qua regnum Patri paratur“ in „De fide“ Lib. II c. 12 n. 104 (a. a. O. p. 582), endlich die Worte: „Qui amat nil derogat: amicus, qui amicum amat, nihil derogat: qui amat Dominum, multo magis non debet derogare“ in der „Explanatio“ (ebds.) mit den Worten: „Filio igitur qui derogat, Patri derogat, pietatem offendit, violat charitatem“ in „De fide“ Lib. IV c. 8 n. 80 (a. a. O. p. 632).

dass sie dem berühmten mailändischen Kirchenvater angehöre, zu sprechen scheint.

Wenn man Worte liest, wie diese: „Sed dicis mihi, postea emerserunt hæreses. Quid ergo? vide simplicitatem, vide puritatem. Patripassiani cum emersissent, putaverunt etiam catholici in hac parte addendum *invisibilem et impassibilem*, quasi filius dei visibilis et passibilis fuerit“; — „Ergo esto medici fuerint maiores nostri; voluerint addere ægritudini sanitatem“; — „Fides integra adversus Sabellianos. Exclusi sunt Sabelliani maxime de partibus occidentis“; — „et quoniam symbolum romanæe cclesiæ nos tenemus“, „nos symbolo quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum quod romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam eo detulit“; — „Scio in partibus maxime orientis, quod ea quæ primo tradita sunt a maioribus nostris, dum quasi fraude alii, alii diligentia, fraude hæretici, diligentia catholici, dum ergo illi fraudulenter conantur inrepere, addiderunt quod non opus est; dum isti fraudem præcavere contendunt, finis maiorum velut pietate quadam et incuria videntur esse prætergressi“; — „Numquid nos sumus apostolis cautiores?“; — „cautiones licet sacerdotum non requirantur“ — wenn man, sage ich, solche Aeusserungen liesst, so wird man an eine Reihe von Stellen in Rufins „Commentarius in symbolum Apostolorum“ erinnert, nämlich an die Stellen: „His additur *invisibili et impassibili.* Sciendum, quod duo isti sermones in ecclesiæ Romanæ symbolo non habentur. Constat autem apud nos additos hæreseos caussa Sabellii, illius profecto, quæ a nostris Patripassiana appellatur —. Ut ergo excluderetur talis impietas, videntur hæc addidisse maiores“; — „in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adjecta. In ecclesia tamen urbis Romæ hoc non deprehenditur factum“; — „In ceteris autem locis, quantum intelligi datur, propter nonnullos hæreticos addita quædam videntur, per quæ novellæ doctrinæ sensus videretur excludi“; — „Orientales ecclesiæ omnes fere ita tradunt: „„*Credo in uno Deo*““ &c.; — „Quod autem diximus, Orientis ecclesias tradere unum Deum Patrem“ &c.; — „Discessuri itaque ab invicem, normam sibi prius futuræ prædicationis in

commune constituunt"; — „Et ideo satis caute ecclesia nostra fidem Symboli docet, quæ in eo, quod a ceteris traditur „„*carnis resurrectionem*"", uno addito pronomine tradidit „„*hujus carnis resurrectionem*"". Und man erhält, wenn man jene Aeusserungen mit diesen Stellen vergleicht, in Etwas den Eindruck, als wenn das, was in der „Explanatio" geäussert wird, in Beziehung zu den Mittheilungen und Bemerkungen Rufins stehe und durch sie veranlasst sei, und als wenn insbesondere der Urheber jener Auslegung des Symbolums seine Kenntniss davon, dass die Worte „invisibili et impassibili" kirchlicherseits zum ersten Artikel hinzuzufügt worden seien, aus dem Werke des aquilejensischen Presbyters geschöpft habe [55]. Sollte diesem Eindruck, den vor Allem die Worte der „Explanatio" „Ergo esto medici fuerint maiores nostri, voluerint addere ægritudini medicinam" machen, wenn man sie mit den Worten Rufins: „Ut ergo talis impietas excluderetur de Patre, videntur hæc addidisse majores" zusammenhält [56], Wirklichkeit zu Grunde liegen, so könnte die „Explanatio" natürlich nicht von Ambrosius herrühren, da Rufins Commentar über das Symbol aller Wahrscheinlichkeit nach im ersten Decennium des fünften Jahrhunderts (den zehn letzten Lebensjahren Rufins) [57] und also nach dem Tode des Ambrosius (397) verfasst ist. Sie müsste dann dem

[55] Dies wurde schon im fünften Jahrhundert fleissig gelesen und sehr geschätzt, besonders in den gesinnungsverwandten semipeligianischen Kreisen. S. die Worte Cassians († um 435): „Rufinus quoque, Christianæ philosophiæ vir, haud contemnenda ecclesiasticorum doctorum portio, ita in expositione Symboli de Domini nativitate testatur: „„Filius enim"", inquit, „„Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus, sed, anima inter carnem Deumque mediante, generatus. Numquid obscure Deum ex homine natum testatus est?"" („De incarn. Christi contr. Nest." l. VII c. 27, Opp. T. II p. 258—60 ed. Migne) und die Worte des Gennadius Massiliensis (gegen Ende des fünften Jahrhunderts): „„Proprio autem labore, imo gratia Dei et dono, exposuit idem Rufinus Symbolum, ut in ejus comparatione alii nec exposuisse credantur" („De scriptoribus ecclesiasticis liber" c. 17, Migne Patrolog. T. LVIII p. 1070).

[56] Aus dem „Ergo esto medici fuerint maiores nostri" gewinnt es sogar den Anschein, als habe der Verfasser der „Explanatio" der aquilejensischen Kirche angehört. Allein das „nostri" nöthigt doch durchaus nicht dies anzunehmen, indem alle älteren katholischen Geschlechter sehr wohl als „maiores nostri" in weiteren Sinne bezeichnet werden konnten.

[57] S. Schönemann, a. a. O. T. I p. 508.

Ende des fünften Jahrhunderts oder dem sechsten Jahrhundert angehören, indem sie auf der einen Seite, wie wir gesehen haben, durch und durch antiarianisch ist, und auf der anderen Seite aus einer Kirche, die das altrömische Symbol gebrauchte, d. h. aus einer italischen Kirche, stammen muss, der Arianismus aber erst mit den Schaaren Odoakers und den Ostgothen wieder in Italien auftrat.

Indessen vermögen die Berührungen zwischen Rufins Commentar und der „Explanatio" doch das Zeugniss des Cod. bob.-vatic. und das Viele, was die Richtigkeit dieses Zeugnisses bestätigt, nicht umzustossen. Jene Berührungen können nämlich sehr gut auch darin ihren Grund haben, dass einerseits Rufin in seinen oben citirten Aeusserungen nur der Sprecher seiner Kirche war, und dass andererseits Ambrosius sowohl mit dem Zusatz des aquilejensischen Symbols „invisibili et impassibili", als auch mit der Art, wie man ihn zu Aquileja rechtfertigte, bekannt geworden war (s. das ob. S. 76 und Anm. 46 Angeführte) und sich nachmals durch den Missbrauch desselben von Seiten der Arianer bewogen fühlte Beides, ihn und die Art seiner Rechtfertigung, zu bekämpfen.

IV. Was wir aus der Rede des Ambrosius erfahren, ist Folgendes:

1. Der Name Symbolum, mit dem das kirchliche Taufbekenntniss im Occident schon zu Cyprians Zeit bezeichnet wurde [58]), wird von den abendländischen Kirchenlehrern des vierten bis sechsten Jahrhunderts im Allgemeinen in doppelter Weise erklärt: durch „indicium", „signum" und durch „collatio". — Bei der ersten Erklärung blieben sie bisweilen bei der allgemeinen Bedeutung: Erkennungs- und Unterscheidungszeichen zwischen Christen und Nicht-Christen, sowie auch zwischen rechtgläubigen Christen und solchen Häretikern, die nicht selber das kirchliche Symbolum gebrauchten [59]), stehen. So z. B. Augustin in „Sermo 214. In traditione Symboli" n. 12: „Quod ideo symbolum dicitur, quia ibi nostræ societatis fides placita continetur,

[58]) S. „Quellen" 1, S. 25 Anm.

[59]) Dass sich jedoch die meisten desselben bedienten, sagt Augustin „De fide et Symbolo" c. 1 in den Worten: „Sub ipsis ergo paucis verbis in Symbolo constitutis plerique hæretici venena sua occultare conati sunt". Vgl. was Rufin in seinem Commentar über das Symbolum n. 1 von Photins Auslegung desselben sagt.

et ejus confessione tanquam signo dato Christianus fidelis agnoscitur" und Rufin im „Commentarius in Symbolum Apostolorum" n. 12: „Indicium autem vel signum idcirco dicitur, quia in illo tempore, sicut Paulus apostolus dicit, et in actibus apostolorum refertur, multi ex circumeuntibus Judæis simulabant se esse apostolos Christi et lucri alicujus vel ventris gratia ad prædicandum proficisiscebantur, nominantes quidem Christum, sed non integris traditionum lineis nunciantes. Idcirco istud indicium posuerunt, per quod agnosceretur is, qui Christum vere secundum apostolicas regulas prædicaret". Oefter dachten sie jedoch bei dem Namen speciell an das Erkennungs-, Unterscheidungs- und Legitimationszeichen der Soldaten in Bürgerkriegen, ihre Parole, „tessera militaris", oder ihr Schibboleth in solchen Krigen, indem das christliche Leben mit einem Soldatendienste und die Christen mit Soldaten verglichen wurden („militia Christi", „milites Christi"). So z. B. Rufin, a. a. O.: „Denique et in bellis civilibus hoc observari ferunt, quoniam et armorum habitus par et sonus vocis idem et mos unus est atque eadem instituta bellandi, ne qua dolis subreptio fiat, symbola discreta unusquisque dux suis militibus tradit, quæ latine signa vel indicia nominantur, ut si forte occurrerit quis, de quo dubitetur, interrogatus symbolum prodat, si sit hostis, vel socius", und Maximus von Turin in seiner „Homilia de traditione Symboli": „Quod beati apostoli, ut ego reor, exemplum sequentes (das Exempel der Manassiten in ihrem Kriege mit den Ephraimiten, Rich. 12, 4—6), ecclesiæ Dei, quam adversum militiam diabolici furoris armabant, mysterium Symboli tradiderunt; ut quia sub uno Christi nomine credentium erat futura diversitas, signaculum fidei inter fideles perfidosque secerneret, et alienus a fide atque hostis appareret Ecclesiæ, qui aut tanquam baptizatus nescisset, aut tanquam hæreticus corrupisset" [60]). Da die Taufe ein Bund mit dem

[60]) Die alten Kirchenlehrer könnten bei „Symbolum" leicht hin und wieder auch an Zeichen gedacht haben, woran die in den Mysterien Eingeweihten zu erkennen waren, und wodurch sie sich von den Uneingeweihten unterschieden. Denn die geheimnissvolle Einweihung in die Mysterien des Christenthums bei der Taufe (μυησις) hatte ja eine gewisse äussere Aehnlichkeit mit den Einweihungen, die bei den heidnischen Mysterien Statt fanden. Allein es kommt doch, meines Wissens, kein Beispiel davon vor, dass irgend einer von den Kirchenvätern bei dem Worte wirklich an ein solches Zeichen gedacht hat.

dreieinigen Gott ist, und das Symbolum einen Theil dieses Bundes ausmacht und in der alten Kirche sogar selbst hie und da als Bund bezeichnet wurde [61]), so dachten die Kirchenväter bei „symbolum" bisweilen auch an eine Vertragsurkunde, Vertragsformel als Zeichen und Beweislichkeit, und zwar entweder an eine solche im Allgemeinen oder an eine Vertragsurkunde, die von Kaufleuten ausgestellt wurde, die sich zu einem gemeinschaftlichen Unternehmen verbunden haben. So Petrus Chrysologus in seinem „Sermo 62 in Symbolum": „Placitum vel pactum, quod lucri spem venientis continet vel futuri, symbolum nuncupari contractu etiam docemur humano: quod tamen symbolum inter duos firmat semper geminata conscriptio, et in stipulatione cautum reddit humana cautela, ne cui surrepat, ne quem decipiat perfidia contractibus semper inimica. Sed hoc inter homines, inter quos fraus, aut a quo facta est, aut cui facta est, semper ludit; inter Deum vero et homines symbolum fidei sola fide firmatur, non literæ, sed spiritui creditur, et mandatur cordi, non chartæ", und Augustin in „Sermo 212. In traditione Symboli": „Symbolum nominatur a similitudine quadam translato vocabulo, quia symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur; et vestra societas est commercium spiritualium, ut similes sitis negotiatoribus bonam margaritam quærentibus" [62]). — Bei

[61]) So z. B. von Petrus Chrysologus in „Sermo 59 in Symbolum": „Mundemus ergo corda, purificemus corpora, aperiamus oculos, reseremus sensum, animæ januas patefaciamus totas, ut symbolum, quod est fidei pactum audire, capere, tenere, et in ipso cordis nostri secreto semper servare possimus" und: „Hoc spei pactum, hoc salutis placitum, hoc vitæ symbolum, hanc fidei cautionem mens teneat".

[62]) Eine verwandte Vorstellung liegt zu Grunde, wenn Ambrosius in „De virginibus", Lib. III c. 4 n. 20: „Symbolum quoque specialiter debemus tanquam nostri signaculum cordis antelucanis horis quotidie recensere; quo etiam, cum horremus aliquid, animo recurrendum est. Quando enim sine militiæ sacramento miles in tentorio, bellator in proelio?" von dem Symbol als von dem „sacramentum militiæ", d. h. als von dem, was der Soldat seinem Feldherrn gelobt, von dem Eide, den er ihm geschworen hat, redet.

Vgl. übrigens die ebenangeführte Stelle des Ambrosius mit den Worten der „Explanatio": „Quod symbolum est spiritale signaculum, cordis nostri meditatio, et quasi semper præsens custodia" (s. ob. S. 50) und: „Quod autem non scribis, times ne amittas, quotidie incipis recensere. Magnum autem tutamentum est: nascuntur stupores animi et corporis, temptatio adversarii qui nunquam quiescit, tremor aliqui corporis, infirmitas stomachi, symbolum recense intra te, maxime

der zweiten Erklärung, die auf einer Verwechselung von „symbolum“ (σύμβολον) mit „symbola“ (συμβολή) beruht[63]), und die zur Entstehung der Ansichten beigetragen hat, dass das Symbol von den zwölf Aposteln verfasst worden sei, und dass sie es in der Weise zusammengestellt haben, dass ein jeder von ihnen seinen Beitrag dazu lieferte, Ansichten die bald den Character historischer Traditionen annahmen, dachte man bisweilen daran, dass die Apostel ihre eigenen Glaubensgedanken in der Weise zur Glaubensformel des Symbolums zusammentrugen, dass ein jeder von ihnen den seinigen oder die seinigen zu dem gemeinsamen Werke beisteuerte. So Rufin in seinem Commentar zum Symbolum n. 2 in den Worten: „Symbolum enim Græce et indicium dici potest et collatio, hoc est, quod plures in unum conferunt. Id enim fecerunt apostoli in his sermonibus, in unum conferendo unusquisque, quod sensit?“ Bisweilen dachte man bei der Erklärung von „symbolum“ durch „collatio“ dagegen daran, dass im Symbol der christliche Glaube an einen Punkt zusammengetragen und kurz zusammengestellt ist. So der Verfasser des pseudoaugustinischen „Sermo 241 de Symbolo“ n. 1 in den (aus Cassians Schrift gegen Nestorius entlehnten) Worten: „Quod enim græce symbolum dicitur, latine collatio nominatur. Collatio autem ideo, quia collata in unum catholicæ legis fides Symboli colligitur brevitate“. Endlich dachte man bei der in Rede stehenden Erklärung von „symbolum“ bisweilen sowohl hieran, als auch daran, dass die Apostel (und Kirchenlehrer) im Symbol den gesammten Inhalt aller heiligen Schriften, der alttestamentlichen und ihrer eigenen, aus denselben summarisch zusammengestellt haben. So Cassian in „De incarnatione Christi contra Nestorium“ Lib. VI c. 3: „Symbolum quippe, ut scis, ex collatione nomen accepit. Quod enim græce symbolum dicitur, latine collatio nominatur. Collatio autem ideo, quia in unum collata

recense intra te ipsum“ (s. ob. S. 58). Auch die Aehnlichkeit dieser Worte mit jener Stelle dient der Richtigkeit der Ueberschrift zur Bestätigung.

63) Doch verdient bemerkt zu werden, dass σύμβολον bisweilen auch die Bedeutung Beitrag hat. „Die Marken beim Pikenik, welche der Besorger bekam, um gegen Zurückgabe derselben am Ende der Mahlzeit von jedem Einzelnen den Antheil der Zeche in Empfang zunehmen —; daher met. Beitrag, καλον προς δοξαν σ., Plat. ep. 1 9. p. 363. A. (Passow, Handw. der gr. Spr., neue Bearbeit., u. σύμβολον). Vgl. Pachymeres zu Ps.-Dion. de eccl. hier. c. 3 (Ps.-Dion. Opp. T. I, p. 317 ed. Cord.).

ab apostolis Domini totius catholicæ legis fide, quidquid per universum divinorum voluminum corpus immensa funditur copia, totum in Symboli colligitur brevitate perfecta. — Hoc est ergo breviatum verbum, quod fecit Dominus, fidem scilicet duplicis Testamenti sui in pauca colligens et sensum omnium scripturarum in brevia concludens, sua de suis condens, et vim totius legis compendiosissima brevitate perficiens. — Sicut enim immensam illam scripturarum suarum copiam per patriarchas et prophetas maxime suos condidit, ita Symbolum per apostolos suos sacerdotesque constituit. Et quidquid illic per suos larga ac redundanti copia dilatavit, idem hic per suos plenissima brevitate conclusit. Nihil ergo in Symbolo deest, quod ex scriptis Dei per apostolos conditum" &c. Mitunter verglich man bei der Erklärung „symbolum" durch „collatio" das Symbol mit einem Capital, das Kaufleute zu einer gemeinsamen Handelsunternehmung zusammengeschossen, mitunter wiederum mit einer gemeinsamen Malzeit, die dadurch zu Stande gekommen, dass ein jeder von den Theilnehmern einen Geldbeitrag zu ihr gegeben. Die letztere Vergleichung begegnet uns in der zweiten von den beiden „Homiliæ de Symbolo", die wir in einer Sammlung von Homilien finden, welche den Namen des Eusebius von Emesa tragen, aber von einigen südgallischen Kirchenlehrern des fünften und sechsten Jahrhunderts herrühren. Hier heisst es nämlich: „Sicut nonnullis scire permissum est, apud veteres symbola vocabantur, quod de substantia collecti in unum sodales in medium conferebant ad sollenes epulas, ad cœnæ communes expensas. Ita et ecclesiarum patres, de populorum salute solliciti, ex diversis voluminibus scripturarum collegerunt testimonia divinis gravida sacramentis. Disponentes itaque ad animarum pastum salubre convivium, collegerunt verba brevia et certa, expedita sententiis, sed diffusa mysteriis, et hoc symbolum nominaverunt" &c. (Max. Biblioth. Patrr. T. VI p. 628). Die erstere Vergleichung finden wir in der „Explanatio", deren Verfasser also zu denen gehört, die „symbolum" durch „collatio" erklärten. S. die beiden Stellen: „Primum igitur rationem nominis ipsius debemus accipere. Symbolum græce dicitur, latine autem collatio. Et maxime symbolum negotiatores dicere consuerunt, quando conferunt pecuniam suam, et quasi ex singulorum collatione in unum constipata, integra et inviolabilis conservatur, ut nemo fraudem collationi facere conetur, nemo negotiationi; denique inter ipsos negotiatores ista est

consuetudo, ut siquis fraudem fecerit, quasi fraudulentus reiiciatur" und: „Si ergo mercum istarum negotiatores et collatores pecuniæ hanc habent legem, ut siqui symbolam suam violaverit, improbus et intestabilis habeatur, multo magis cavendum est nobis, ne de maiorum symbolo aliquid detrahatur" (ob. S. 50 f. und S. 56).

2. Wie man von seiner Erklärung des Wortes „symbolum", von vornherein erwarten kann, erklärt sich Ambrosius dafür, dass das Symbol von den Aposteln verfasst ist. Er spricht diese Ansicht wiederholt aus, sie zieht sich durch seine ganze Rede. In der Einleitung äussert er, nachdem er den Namen Symbolum erklärt hat: „Sancti ergo apostoli in unum convenientes breviarium fidei fecerunt". Unmittelbar vor der „traditio Symboli" sagt er: „Ergo apostoli sancti convenientes fecerunt symbolum breviter". Seine Polemik gegen den Zusatz der aquilejensischen Kirche „invisibili et impassibili" beginnt er mit den Fragen: „Numquid supra apostolorum fines progredi audaci mente debemus? Numquid nos sumus apostolis cautiores?" und schliesst sie mit den Worten: „Ubi fides integra est, sufficiunt præcepta apostolorum. Cautiones licet sacerdotum non requirantur". Endlich in den Schlusspartien der Rede finden wir folgende Aeusserungen: „Ergo dixi apostolos symbolum composuisse". — „Sic (quemadmodum) unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum (sic) nos symbolo, quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum quod romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit". — „Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiæ". — „Ecce secundum duodecim apostolos, et duodecim sententiæ comprehensæ sunt".

Diese Stellen geben uns auch einige Andeutungen über die Art, wie die Apostel nach Ambrosius das Symbol verfasst haben. — Sie [64]) haben es verfasst, indem sie zusammenkamen („in unum convenientes", „convenientes") und „conferendo" („collatio"). — Ob sie es so verfasst haben, dass sie darüber einig wurden, was und wie viel in dasselbe aufgenommen werden, und wie dies geordnet und aus-

[64]) Sie alle zusammen. S. die Ausdrücke „apostoli"; „duodecim apostoli", „secundum duodecim apostolos"; „— unius apostoli — ab apostolis — compositum"; „communis sententia" an den ob. im Texte angef. Stt.

gedrückt werden sollte, nachdem ein jeder von ihnen seine Meinung über dies Alles ausgesprochen hatte (so Rufin an der bald anzuführenden Stelle), oder ob sie es in der Weise verfasst haben, dass ein jeder von ihnen ein einzelnes Glied, eine einzelne „sententia“ als seinen Beitrag dazu aussprach (die spätere Auffassung von „collatio“), wird aus den Worten des Ambrosius nicht ganz klar. Die Worte: „Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiæ“ und: „Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiæ comprehensæ sunt“ könnten auf die letztere Vorstellung führen, und zwar um so mehr, als auch die bekannten Worte Leos des Grossen: „catholici symboli brevis et perfecta confessio, quæ duodecim apostolorum totidem signata est sententiis“ („Ep. 31. Ad Pulcheriam Augustam“, c. 4, Opp. T. I p. 794 ed. Migne), die offenbar an die Aeusserungen des Ambrosius erinnern, dieselbe auszusprechen scheinen. Aber die beiden angeführten Stellen der „Explanatio“ fordern doch keineswegs mit Nothwendigkeit, dass Ambrosius sie gehabt hat. Es ist möglich, dass der Gedanke des Ambrosius nur der gewesen ist, dass der Herr der Kirche es so gefügt habe, dass sich die Abfassung des Symbols von den zwölf Aposteln darin abspiegelt, dass es gerade aus zwölf „sententiæ“ besteht, indem Er wollte, dass sie hierin hervortreten sollte, sowie auch, dass die Zwölfzahl der „sententiæ“ zu erkennen giebt, dass das Symbol ein Werk der zwölf Apostel ist [65]. Und für diese Auffassung, sowie dafür, dass Ambrosius überhaupt die ältere einfachere und natürlichere Vorstellung getheilt hat, spricht, dass seine Worte selber doch im Grunde nicht weiter führen, — dass die spätere mechanische und geistlose Vorstellung, die übrigens überall, wo sie sicher vorkommt, mit dem Versuche verbunden wird zu bestimmen, von welchem von den zwölf Aposteln jedes von den zwölf Gliedern herrührt [66]), des grossen Kirchenvaters wenig würdig ist, — dass diese Vorstellung sich ausserdem

[65]) Oder auch, wenngleich weniger wahrscheinlich, dass die Apostel selbst gewollt haben, dass sich seine Abfassung durch sie in der Zwölfzahl der Glieder abspiegeln und diese Zahl zu erkennen geben sollte, dass das Symbol ihr Werk sei.

[66]) S. die pseudoaugustinischen „Sermones de Symbolo“ 240 und 241, das sogenannte „Sacramentarium Gallicanum“ (Mabillon, Mus. Ital. T. I p. 396 s. und Muratori, Liturg. rom. vet. T. II p. 967 s.), Pirminius's „Scarapsus de libris canonicis“ (Mabillon, Analecta p. 66, Ausg. von 1723) u. s. w.

nicht bei Rufin findet, der seine Auslegung des Symbols ungefähr ein Jahrzehnt nach Ambrosius's Tode geschrieben hat, — endlich auch der Ausdruck „communis sententia", der auf die ältere Vorstellung und jedenfalls nicht über sie hinausführt. Was Leo des Grossen Aeusserung anbetrifft, so verhält es sich mit ihr ebenso, wie mit den Worten des Ambrosius. Doch legt jene es etwas näher an die spätere Vorstellung zu denken, als diese. — Nach den Worten „primus apostolorum Petrus — communem sententiam eo (Romam) detulit" hat Petrus das apostolische Symbol nach Rom gebracht. Da man schon in vierten Jahrhundert annahm, dass Petrus die römische Gemeinde gestiftet [67]), da man natürlich besonders in Rom selbst dieser Ansicht war, und da Ambrosius zu der römischen Kirche hinaufsah und ihr und ihren Bischöfen in allen Stücken folgte [68]): so ist es nicht unwahrscheinlich, dass in den angeführten Worten eine Hindeutung auf die Sage liegt, dass die Apostel das Symbol festgesetzt, ehe sie sich von einander trennten um das Evangelium in der ganzen Welt zu predigen, damit ihre Verkündigung in allen Stücken vollkommen übereinstimme, eine Sage, die uns Rufin in seinem Commentar über das Symbol mitgetheilt hat, in den bekannten Worten: „Tradunt majores nostri, quod post ascensionem Domini, cum per adventum sancti spiritus super singulos quosque apostolos igneæ linguæ sedissent, ut loquelis diversis variisque loquerentur, per quod eis nulla gens extera, nulla linguæ barbaries inaccessa videretur et invia, præceptum eis a Domino datum ob prædicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem prius futuræ sibi prædicationis normam in commune constituunt, ne forte alius ab alio abducti diversum aliquid his, qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi et spiritu sancto repleti breve istud futuræ sibi, ut diximus, prædicationis indicium, conferendo in unum, quod sentiebat unusquisque, componunt, atque credentibus dandam esse regulam statuunt". — Aus dem Gesagten folgt, dass

[67]) Eusebius Chron. zum zweiten Jahre des Kaisers Claudius (Hieron. Opp. T. VIII p. 578 ed. Migne) und hist. eccl. 2, 16. Vgl. auch Hieron. „De viris illustribus" c. 1.

[68]) S. insbesondere Ep. 56 ad Theophilum n. 7, Opp. T. II, P. 1 p. 1172 ed. Migne.

Ambrosius hinsichtlich des Ursprungs des Symbols wesentlich schon dasselbe angedeutet hat, was kurz nach ihm von Rufin ausdrücklich und ausführlich ausgesprochen worden ist, und dass also jener und nicht, wie man bisher angenommen hat, dieser der älteste Kirchenschriftsteller ist, bei dem sich die Sage findet, dass die Apostel das Symbol, ehe sie sich von einander trennten um das Evangelium unter den Völkern zu verkündigen, gemeinsam und „conferendo“ in unum quod unusquisque sentiebat“ verfasst haben [69]. — Auch die Eintheilung des Symbols in zwölf Glieder, die sicher dem Glauben, dass das Symbol von den zwölf Aposteln verfasst ist, ihren Ursprung verdankt, etwas über ein halbes Jahrhundert nach Ambrosius Tode bei Leo dem Grossen angetroffen wird [70]) und sich hierauf durch das ganze Mittel-

[69]) Dass die von Ambrosius angedeutete und von Rufin mitgetheilte Sage bedeutend älter ist als der letztere Verfasser, deutet dieser selbst an in seinem „Tradunt majores nostri“. Doch nöthigen uns diese Worte nicht gerade auf die ältesten Zeiten der Kirche zurückzugehen, indem Rufin an einer anderen Stelle in seiner Schrift in den Worten: „Ut ergo excluderetur talis impietas (die patripassianische) de Patre, videntur hæc addidisse majores et invisibilem Patrem et impassibilem dixisse“ Männer als „majores“ bezeichnet, die dem dritten Jahrhundert angehörten. Dieses Jahrhundert, worin uns der Name des kirchlichen Taufbekenntnisses, mit dem die Entstehung der Sage zusammenhängt, der Name „symbolum“, zum ersten Male entgegentritt (bei Cyprian), oder der Anfang des vierten war gewiss auch die Zeit, in der die Sage entstand.

Uebrigens zeigen die Aeusserungen über den Ursprung des Symbols in der „Explanatio“, dass Ambrosius mit dem Ausdruck „symbolum apostolorum“ an der ob. S. 80 angeführten Stelle in seinem Briefe an Syricius das Symbol als ein Werk der Apostel hat bezeichnen wollen, was auch der Ausdruck selbst beinahe fordert. Auch Hieronymus spricht in den Worten: „In symbolo fidei et spei nostræ, quod ab apostolis traditum non scribitur in charta et atramento“ &c. („Ep. ad Pammachium de erroribus Joannis Hierosolymitani“ n. 28, Opp. T. II p. 386 ed. Migne) die Ansicht aus, dass das Symbol von den Aposteln verfasst worden.

[70]) S. die ob. S. 94 angeführte Stelle Leos. — Die Zwölfzahl der Verfasser des Symbols oder die Zwölfzahl der Apostel als der Verfasser desselben wird in einer dem Ambrosius zugeschriebenen, aber einem anderen späteren Kirchenlehrer (nach den Maurinern du Frische und le Nourry in ihrer Ausgabe entweder Cäsarius von Arelate oder Maximus von Turin) angehörigen Rede, dem „Sermo pseudoambrosianus 33. De jejuniis Quadragesimæ XVII“ (Ambr. Opp. T. II P. 2 p. 669—71 ed. Migne), stark hervorgehoben. Die Stelle, in der dies geschieht, lautet: „Ista

alter und zum Theil selbst durch die neuere Zeit hindurchzieht, findet sich zuerst bei dem mailändischen Kirchenvater [71]). — Die Eintheilung

autem ipsa clavis, quam fidem dicimus, videamus, quemadmodum constet, et quemadmodum solidata sit. Arbitror illam duodecim artificum operatione conflatam; duodecim enim Apostolorum symbolo fides sancta concepta est, qui velut periti artifices in unum convenientes, clavem suo consilio conflaverunt".

71) Man könnte die Eintheilung des Symbols nach der Zahl seiner zwölf Verfasser, der zwölf Apostel, in zwölf „sententiæ" als ein Zeichen davon ansehen wollen, dass die „Explanatio" nicht vor dem fünften Jahrhundert entstanden ist, und also nicht von Ambrosius herrührt, indem jene Entheilung eine längere Existenz der Sage von der Abfassung des Symbols seitens der Gesammtheit der Apostel voraussetzt und uns noch nicht bei Rufin, ja selbst noch nicht bei Cassian, sondern erst gegen die Mitte des genannten Jahrhunderts entgegentritt (Leos „Ep. 31. Ad Pulcheriam Augustam" ist 449 geschrieben). Ja, man könnte auch schon darin eine Spur nachambrosianischen Ursprungs der „Explanatio" sehen wollen, dass ihr Urheber das Symbol als ein gemeinsames Werk aller Apostel betrachtet, dass er ferner, in Uebereinstimmung hiemit, den Namen „symbolum" durch „collatio" und zwar, wie der kurz nach 430 schreibende Cassian, der frühestens dem fünften Jahrhundert angehörige Verfasser des pseudoaugustinischen „Sermo 241 de Symbolo" und der ebenfalls frühestens demselben Jahrhundert angehörige Verfasser der ob. S. 92 erwähnten „Homilia de Symbolo", bloss durch „collatio" erklärt, und dass er endlich Petrus dasselbe nach Rom bringen lässt und hiemit die Sage andeutet, dass die Apostel es, unmittelbar bevor sie sich von einander trennten um in alle Welt zu gehen und das Evangelium aller Creatur zu predigen, verfasst haben, und dass ein jeder von ihnen es mit sich auf den Weg genommen und den Völkern gebracht hat, unter welchen er die Kirche pflanzte. Man könnte sagen, die „Explanatio" müsse nachrufinisch, ja nachleonisch sein. Denn einmal setze sie die ob. S. 95 und 91 angeführten Stellen Rufins, ja sogar die ob. S. 94 angeführte Stelle Leos des Grossen voraus, und zwar um so mehr, als sich ihre Aeusserungen selbst im Ausdruck mit diesen Stellen berühren (vgl. das „in unum convenientes", „communis sententia", „quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiæ" und „secundum duodecim apostolos et duodecim sententiæ" der „Expl." mit dem „in uno positi", dem „in commune constituunt" und dem „in unum conferendo unusquisque, quod sensit" Rufins und dem „duodecim apostolorum totidem — sententiis" Leos, zu dem noch das „quibus tribus sententiis [Symboli] in desselben Kirchenvaters „Ep. 28. Ad Flavianum" c. 2 hinzugefügt werden kann). Sodann aber lasse die „Explanatio" die von Rufin berichtete Sage über den Ursprung des Symbols nicht allein als zur Zeit ihrer Abfassung im Abendlande schon festgewurzelt und gäng und gebe erscheinen, sondern auch bereits in etwas entwickelter Gestalt hervortreten. Und man könnte noch hinzugefügen, dass Augustin, der Schüler des Ambrosius, nicht allein die in der „Explanatio" angedeutete Sage nicht kenne, sondern nicht einmal von einer Abfassung des Sym-

des Symbols in dreimal vier Glieder oder in drei Tetraden ist dagegen für Ambrosius ganz eigenthümlich und kommt sonst nirgends

bols seitens der Apostel etwas wisse, indem er den Inhalt desselben aus den heiligen Schriften gesammelt und zusammengestellt sein lasse (s. Augustins „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ c. 1 n. 1, und vgl. seinen „Sermo 212 in traditione Symboli“ n. 2 und seinen „Sermo 214 in traditione Symboli“ n. 1).

Allein alles Dies vermag doch ebenso wenig das Resultat, zu dem wir oben S. 76--85 gekommen sind, zu nichte zu machen, wie das ob. S. 86—88 Angeführte.

Dass man das Symbol schon im vierten Jahrhundert für ein gemeinsames Werk der Apostel hielt, erhellt aus dem, was Rufin berichtet, und aus den in Anm. 69 angeführten Worten des Hieronymus, und dass Ambrosius selber diese Ansicht getheilt, folgt aus der ob. S. 80 angeführten Aeusserung desselben. Und ebenso ergiebt sich aus Rufins Bericht, dass die Sage, dass die Apostel das Symbol in dem Momente gemeinschaftlich verfassten, als sie im Begriffe standen von einander zu scheiden um das Evangelium in aller Welt zu verkündigen, schon das ganze vierte Jahrhundert hindurch in dem römisch-italischen Kirchenkreise existirt hat. Ist nun aber dem so, so kann es nicht befremden, wenn diese Ansicht in einer Auslegung des Symbols angedeutet wird und existirend erscheint, die von einem Manne herrührt, der in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts blühte und dem genannten Kreise angehörte. Der in der „Expl.“ ausgesprochene Glaube, dass Petrus das Symbol nach Rom gebracht habe, war dabei eine einfache Consequenz der von Rufin mitgetheilten Sage und des, wie wir ob. S. 95 Anm. 67 gesehen, im vierten Jahrhundert ausgebreiteten Glaubens, dass Petrus die römische Gemeinde gestiftet habe. — Und wenn Rufin, der nur ungefähr ein Jahrzehnt nach dem Tode des Ambrosius seinen Commentar zum Symbol schrieb, „symbolum“ auch durch „collatio“ erklärt, warum sollte nicht schon Ambrosius diese Erklärung ebenso allein haben vortragen können, wie sie einige und dreissig Jahre nach seinem Tode Cassian allein vortrug? Auch setzt ja die Existenz der Sage im vierten Jahrhundert voraus, dass schon damals der Name durch „collatio“ erklärt wurde, indem ja diese Erklärung eine Mitursache der Entstehung der Sage war. — Selbst die Eintheilung des Symbols in zwölf „sententiæ“ nach der Zahl seiner Verfasser, der zwölf Apostel, fordert nicht, dass die „Expl.“ frühestens um die Mitte des fünften Jahrhunderts verfasst worden. Existirte die Sage, dass die zwölf Apostel das Symbol verfasst, schon im vierten Jahrhundert, und stellt sich das Symbol klar und ungesucht als eine Reihe von einzelnen Sätzen oder Gliedern, „sententiæ“, dar, was mit demselben, besonders in seiner einfacheren altrömischen Gestalt, unläugbar der Fall ist, so lag es nahe, dass man es schon damals in ebenso viele „sententiæ“ theilte, als man Verfasser desselben zählte, und die Zahl dieser in der Zahl jener abgespiegelt fand. Anders wäre es, wenn die „Expl.“ die Ansicht andeutete, dass das Symbol in der Weise von den zwölf Aposteln verfasst worden sei, dass ein jeder von ihnen eine von den zwölf „sententiæ“ beigetragen

LIBRARY OF THE 99 UNIVERSITY OF MICHIGAN

wieder vor [72]). Sie scheint von der sich ihm aufdrängenden Beobachtung ausgegangen zu sein, dass sowohl der Theil des von ihm ausgelegten

habe. Dass sie dies aber nicht thut, sondern nur einfach aussagt, dass die Zahl der „sententiæ" des Symbols der Zahl seiner Verfasser, der Apostel, entspreche, haben wir oben gezeigt. Dass Rufin die Eintheilung des Symbols in zwölf „sententiæ" oder, wie er gesagt haben würde, in zwölf „sermones" (s. ob. S. 91) nach der Zahl der zwölf Apostel nicht erwähnt, beweist nur, das diese Eintheilung, als er seinen Commentar schrieb, noch nicht allgemeiner verbreitet war, nicht auch, dass sie damals noch nicht existirte, und für Cassian, der das Symbol nicht auslegt und zudem das zusatzreiche Antiochenum vor Augen hat, lag es nicht nahe sie zu erwähnen. Uebrigens setzen Leos Worte, wie es scheint, voraus, dass sie schon seit einiger Zeit existirte. — Die Berührungen im Ausdruck zwischen der „Expl." einerseits und Rufin und Leo andererseits können einfach eine Folge davon sein, dass jene von derselben Sache redet, wie dieser. Nur etwa das für die „Expl." und Leo gemeinsame „sententiæ" von den Gliedern des Symbols macht hievon eine Ausnahme, indem dieselben allein in jener und von diesem mit dem angeführten Worte bezeichnet werden, sonst dagegen mit den Worten „sermones" (bei Rufin), „verba" (in einer „Expositio super Symbolum", die wir in einem „Opusculum de baptismo" finden, das einen Bestandtheil des aus dem neunten Jahrhundert stammenden Cod. 52 der Bibl. „Sessoriana" und des aus dem dreizehnten stammenden Cod. 122 der Bibl. Ottoboniana bildet), „versiculi" (in einer Auslegung des Symbols, die in jenem Cod. auf die genannte Auslegung des Symbols folgt), „capitula" (in Ivo von Chartres Auslegung des Symbols), „partes" (in der „Expositio Gosleni Suessorum episcopi in Symbolum"), und „articuli" (bei den Scholastikern). „Sententiæ" findet sich ausser in der „Expl." und bei Leo zwar noch in Ivos und Goslenus's „Expositiones Symboli", sowie in dem aus Stellen älterer und jüngerer kirchlicher Schriften, und insbesondere älterer und jüngerer Auslegungen des Symbols musivisch zusammengesetzten „Sermo de Symbolo" in Augustins Werken T. VI App. p. 1189 ss. ed. Mig., aber in jenen beiden Symbolauslegungen stammt es aus Leos ob. S. 94 angeführten Worten und in diesem kommt es an einer von Ivo entlehnten Stelle vor. — Was endlich Augustin anbetrifft, so spricht er es zwar nirgends aus, dass er das Symbol für ein Werk der Apostel halte, muss aber gleichwohl dieser Ansicht gewesen sein. Denn einmal denkt er es sich nach „De fide et operibus" n. 14 (Opp. T. VI p. 205 s. ed. Mig.) als schon in den Anfängen der apostolischen Zeit vorhanden. Sodann drückt er an mehreren Stellen die Ueberzeugung aus, dass alle die kirchlichen Riten und Sitten, die nicht erst später von Concilien angenommen, sondern von jeher von der ganzen Kirche beobachtet worden seien, als von den Aposteln überliefert angesehen werden müssten, eine Ueberzeugung, die er auf die Kindertaufe und die kirchliche Sitte Ketzer, wenn sie zur Kirche übergingen, nicht von Neuem zu taufen, anwendet, und nothwendig auch auf die Tauffragen und also auf das Symbol anwenden musste (s. „De

Symbols (des altrömischen), der von der Erhöhung Christi handelt, als auch der Theil desselben, welcher auf die von Jesu Christo, dem Sohne

baptismo contra Donatistas" Lib. II n. 12, Lib. IV n. 9 und 31 und Lib. V n. 31, Opp. T. IX p. 133, 159, 174 und 192). Endlich bezeichnet Ambrosius, wie wir gesehen, das Symbol als ein Werk der Apostel, und müssen wir demnach erwarten, er werde dies auch Augustin gegenüber gethan haben, als er es diesem vor dessen Taufe auslegte. Ebenso wie Augustin nach dem Angeführten das Symbol für von den Aposteln verfasst gehalten hat ohne dies in seinen Auslegungen desselben oder sonstwo ausdrücklich zu sagen, kann er auch die nach Rufin zur Zeit seiner Taufe in Italien bekannte Sage von der Art seiner Abfassung und was mit ihr zusammenhing gekannt und für wahr angesehen haben ohne ihrer irgendwo zu gedenken. Dass er das Symbol für aus der Schrift gesammelt hielt (s. „Serm. de Symb. ad Cat." c. 1), war, wie das Beispiel Cassians (s. ob. S. 91 f.) und anderer Kirchenlehrer des fünften Jahrhunderts und der folgenden Jahrhunderte zeigt, nicht unverträglich damit, dass es ihm für ein Werk der Apostel galt.

[72]) Augustin, der Schüler des Ambrosius, theilt in seiner Schrift „De agone Christiano" n. 15 die Glieder des Symbols in zwei Classen: 1) „æterna, quæ intelligi a carnalibus nondum possunt" und 2) „temporalia, præterita et futura, quæ pro salute hominum gessit et gestura est æternitas divinæ providentiæ". Die „æterna" &c. sind der Vater, der Sohn und der heilige Geist oder der erste Artikel und das erste Glied des zweiten und des dritten („Credamus ergo in Patrem et Filium et Spiritum sanctum: hæc æterna sunt et incommutabilia, id est unus Deus, unius substantiæ Trinitas æterna; Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia", a. a. O.); die „temporalia" &c. sind die Glieder, welche die „dispensatio temporalis pro salute generis humani" (a. a. O. n. 19) enthalten, oder das zweite bis siebente Glied des zweiten Artikels und alle Glieder des dritten Artikels, dessen erstes Glied insofern, als sich dasselbe nicht bloss auf die Person des heiligen Geistes, sein Wesen und sein persönliches Verhältniss zum Vater und Sohne, sondern auch auf seine Geschichte, sein Kommen bezieht (a. a. O. n. 30). Die zweite Classe zerfällt nach den oben angeführten Worten wieder in *a.* „præterita, quæ pro salute hominum gessit æternitas divinæ providentiæ" und *b.* in „futura, quæ pro salute hominum gestura est" &c. Jene sind das zweite bis sechste Glied des zweiten Artikels und das erste bis dritte Glied des dritten Artikels oder die Glieder von der Menschwerdung des Sohnes Gottes bis zu seinem Sitzen zur Rechten des Vaters und die Glieder vom heiligen Geist, von der Kirche und von der Vergebung der Sünden; diese sind das siebente Glied jenes und das vierte dieses Artikels, oder die Glieder von der Wiederkunft des Sohnes Gottes zum Gericht und von der Auferstehung des Fleisches. Dieselbe Eintheilung der Glieder des Symbols deutet Augustin auch schon in seiner Schrift „De fide et Symbolo an", indem er hier äussert: „Addimus itaque fidei rerum æternarum (Vater und Sohn und ihr Verhältniss zu

Gottes, handelnden Glieder folgt: der heilige Geist und die übrigen Glieder des Symbols oder der dritte Artikel, aus vier Gliedern be-

einander, die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters) etiam temporalem dispensationem Domini nostri, quam gerere nobis et ministrare pro nostra salute dignatus est" (n. 6) und: „Sed quoniam per temporalem, ut dixi, dispensationem ad nostram salutem et reparationem, operante Dei benignitate, ab illa incommutabili Dei sapientia natura mutabilis nostra suscepta est, temporalium rerum pro nobis salubriter gestarum adjungimus fidem, credentes in eum Dei Filium, qui natus est per Spiritum sanctum ex virgine Maria" (n. 8). Vgl. auch noch die Worte: „Digesta itaque fideique commendata et divina generatione Domini nostri et humana dispensatione, adjungitur confessioni nostræ ad perficiendam fidem, quæ nobis de Deo est, Spiritus sanctus, non minore natura quam Pater et Filius, sed, ut ita dicam, consubstantialis et coæternus; quæ ista Trinitas unus est Deus" (n. 16). Eine andere Eintheilung des Symbols deutet Augustin in „Sermo 213. In traditione Symboli" an, nämlich eine Eintheilung in das, was die Trinität, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, betrifft, und in das, was die Menschen oder die Gläubigen betrifft, oder in den ersten Artikel, den zweiten Artikel und das erste Glied des dritten Artikels und in die übrigen Glieder des dritten Artikels. S. die Worte: „Transitum est in Symbolo, quod pertinet ad Jesum Christum Filium Dei unicum, Dominum nostrum; sequitur *et in Spiritum sanctum*, ut compleatur Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus" (n. 6) und die Worte: „Jam quod sequitur ad nos pertinet: *sanctam ecclesiam*" (n. 7). Den zweiten Artikel theilt Augustin in derselben Rede wiederum in das, was der Sohn an sich und bei sich und beim Vater ist, und das, was er unseretwegen oder in Bezug auf uns ist, oder in das erste Glied und in die übrigen Glieder des zweiten Artikels, indem er in n. 2 sagt: „Hoc in se et apud se et apud Patrem. Propter nos quid? ad nos quid?" Vgl. mit den ersteren Stellen noch die Worte: „Cum autem de Jesu Christo Filio Dei unico, Domino nostro, quod ad brevitatem confessionis pertinet, dixerimus, adjungimus sic credere nos et in Spiritum sanctum, ut illa Trinitas compleatur, quæ Deus est; deinde sancta commemoratur Ecclesia. Unde datur intelligi, rationalem creaturam ad Jerusalem liberam pertinentem post commemorationem creatoris, id est summæ illius Trinitatis, fuisse subdendam. Quoniam quidquid de homine Christo dictum est, ad unitatem personæ unigeniti pertinet. Rectus itaque Confessionis ordo poscebat, ut Trinitati subjungeretur Ecclesia tanquam habitatori domus sua" &c. im „Enchiridion ad Laurentium" c. 56, sowie auch die Worte Tertullians: „Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur ecclesiæ mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi ecclesia, quæ trium corpus est" in „De baptismo" c. 6. — Augustins Eintheilungen des Symbols sind Eintheilungen desselben nach seinem Inhalt und tragen dogmatischen Charakter. Die Eintheilung in zwölf „sententiæ" dagegen ist aus dem Glauben erwachsen, dass das Symbolum von den zwölf Aposteln verfasst

steht (1. „*tertia die resurrexit a mortuis*, 2. *ascendit in cœlum*, 3. *sedet ad dexteram Patris*, 4. *inde venturus judicare vivos et mortuos*; 1. *et in Spiritum sanctum*, 2. *sanctam ecclesiam*, 3. *remissionem peccatorum*, 4. *carnis resurrectionem.*“).

3. Sehr eigenthümlich für die „Explanatio“ ist die Polemik gegen antihäretische Zusätze zum Symbol und gegen jede Veränderung desselben überhaupt, die sich durch einen grossen Theil dieser Schrift zieht. Sie begegnet uns schon in der Einleitung (s. ob. S. 51) [73]). Ferner finden wir dieselbe in dem Theile der Rede, worin Ambrosius, nachdem er das Symbol zum zweiten Mal recitirt hat, zu dem ersten Artikel übergeht und sich mit ihm beschäftigt. Ja, diese ganze nicht unbedeutende Partie der „Expl.“ (s. ob. S. 52 f. und S. 59 f.) besteht in nichts Anderem als in einer Polemik gegen antihäretische Zusätze zum Symbol, insbesondere gegen den antipatripassianischen oder antisabellianischen Zusatz der aquilejensischen Kirche „invisibili et impassibili“ zu „Credo in Deo Patre omnipotente“. Diese Polemik hat hier jede auslegende Bemerkung zum ersten Artikel selbst verdrängt. Endlich tritt sie zum dritten Male gleich nach der Auslegung des Symbols am Anfang der Schlussbemerkungen hervor (s. ob. S. 56 und S. 61). Hier bekämpft Ambrosius eine jede Veränderung des Symbols.

Die Veranlassung zu dieser merkwürdigen Polemik, mit der die „Explanatio“ in der alten Kirche fast allein steht — einzig in der Augustin zugeschriebenen, aller Wahrscheinlichkeit nach von Vigilius von Thapsus herrührenden „Altercatio cum Pascentio“ findet sich einigermaassen Aehnliches [74]) — hat, wie schon ob. S. 78 gesagt, ohne Zweifel

worden, und daher historischer Natur. In Bezug auf den Inhalt des Symbols betrachtet, ist diese Eintheilung rein äusserlich. Dasselbe gilt auch von Ambrosius's Eintheilung oder Zerfällung der zwölf „sententiæ“ in drei Tetraden, die er nur zu dem Zwecke gemacht zu haben scheint, den Katechumenen leichter zeigen zu können, dass das Symbolum zwölf „sententiæ“ enthalte.

[73]) Auch in den Worten der Einleitung, worin Ambrosius den Namen „symbolum“ erklärt (s. dieselben ob. S. 50 f.), zielt er wohl schon polemisch auf Veränderungen des Symbols. Vgl. nämlich mit diesen Worten die ähnlichen in der ersten Partie des Schlusstheils der Rede (s. ob. S. 56).

[74]) Vigilius äussert in dieser Schrift gegen die Arianer: „Quid est autem quod quasi cautius in fidei ponere assertione nituntur *inseparabilem*?

der Umstand gegeben, dass die Arianer die Worte „invisibili et impassibili“ im aquilejensischen Symbol als Stütze für ihre Lehre missbrauchten, dass der Sohn oder Logos „visibilis et passibilis“ sei und darum nicht Gott im eigentlichsten Sinne sein könne, eine Lehre, gegen die das *φαϭκοντας εἶναι — τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον υἱον του ϑεου* im anathematischen Theile des (eigentlichen) Nicänums gerichtet ist, und welche die angeführten Worte des aquilejensischen Symbols wirklich zu begünstigen scheinen konnten. Ambrosius erkannte aus dem Missbrauche des aquilejensischen „invisibili et impassibili“ von Seiten der Arianer, wie gefährlich und bedenklich es sei antihäretische Zusätze zum Symbol hinzuzufügen, wenn auch in guter Meinung [75]). Wie leicht konnten nämlich solche Zusätze anscheinend

Hoc nec legunt (in der Schrift), nec juste defendunt. Quomodo est enim incapabilis Pater, quem capit Filius totum, ipse dicens: *Ego in Patre, et Pater in me?* De quo etiam Paulus apostolus dicit: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse æqualem Deo.* Qui formam implet Dei, nihil habet minus Deo. Quomodo ergo incapabilis Pater dicitur, qui capitur totus a Filio? Ecce enim quæ scripta non sunt in lege uspiam, a vobis temere ponuntur in Symbolo, ubi nihil magis aliter oportet inferri, præter quam Scripturæ veridicæ continet modus. Cur vobis de ὁμοουϭιον verbo visum est fidei catholicæ invidiam excitare, quæ, substantiam Dei unam simpliciter credens, hoc verbum a Græcis patribus in assertionem fidei defendendum accepit? In cautione enim, hoc est in Symbolo, quod est inter animas nostras et Deum, quid visum est hominibus aliquibus ponere, quæ scripta non reperiuntur in Lege? Neque enim alicubi *ingenitus* aut *incapábilis* Pater. Laudantes enim Deum dicere solemus in precibus, ejus magnitudinem admirantes: *Qui capit omnia, quem capit nemo;* sed hominum. Nam totus capitur a Filio, cujus formam implet Filius unius incommutabilis naturæ secreto. Ergo neque solus invisibilis Pater, sed et Filius invisibilis. Sicut hominibus invisibilis Pater, ita invisibilis hominibus Filius secundum illud secretum, quo manet in Patre. Non ergo juste positum est *invisibilis* solus Pater in Symbolo, sed invisibilis tota Trinitas Deus (excepta carne suscepta a Filio), de qua dicit Apostolus: *Invisibili solo Deo honor et gloria in sæcula sæculorum.* — Quid est quod calumniantur de ὁμοουϭιον verbo græco, quia scriptum in Lege minime inveniatur? cur sibi non vident culpam suam? cur sibi non displicent, cum ponunt in Symbolo verba vel nomina, quæ non sunt ulla scriptura digesta? Qui disponit arguere, non faciat, unde alium nititur accusare. Inspiciunt de verbo simplici et ratione fidei pleno quasi de stipula oculum fratris; et suum sauciatum, præter scripturas ponendo quod credunt, tanquam de

selbst einen oder den anderen häretischen Irrthum aussprechen und dadurch bald diesen Irrthum in schwachen und unbefestigten Gemüthern

immanitate non pervident trabis" (n. 15, Aug. Opp. T. II p. 1159 s. ed. Migne). Nach diesen Worten hatten die vandalischen Arianer Nordafrikas in dem ersten Artikel des Taufbekenntnisses — von diesem und nicht etwa von einem mit dem Nicänum zu vergleichenden arianischen Parteibekenntnisse redet Vigilius, wie insbesondere aus den Worten: „In cautione enim, hoc est in symbolo, quod est inter animas nostras et Deum" &c. erhellt, die Worte „ingenitum", „incapabilem" und „invisibilem" eingeschoben, ein Beweis für die Richtigkeit der Angabe der „Explanatio", dass die Häretiker Zusätze zum Symbol gemacht, die ihre Irrlehren ausdrückten („dum ergo illi — hæretici — fraudulenter conantur inrepere, addiderunt — iis, quæ primo tradita sunt a maioribus nostris", d. h. zu dem ursprünglichen Symbol, in dessen Besitz wir mit der römischen Kirche sind — quod non opus est"). Vigilius tadelt indess an den Arianern nicht, wie Ambrosius an der aquilejensischen Kirche und an anderen Kirchen, dass sie überhaupt Zusätze zum Symbol hinzugefügt, sondern nur dass sie Worte in dasselbe eingeschoben, die nicht in der Schrift gefunden werden, und die einen (ihren) Irrthum aussprechen, ein Verfahren, mit dem ihr beständiger Einwurf gegen die Katholiken, das Wort ὁμοούσιος, mit dem dieselben den Sohn bezeichneten, komme nicht in der Schrift vor, in schneidendem Widerspruch stehe. Und der afrikanischen Kirchenlehrer, konnte auch kaum, wie der mailändische, Zusätze zum Symbol an und für sich tadeln, da dass carthaginiensisch-afrikanische Symbol nach den Augustin zugeschriebenen „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2, 3 und 4, dem ihm ebenfalls zugeschriebenen „Sermo de symbolo contra Judæos, Paganos et Arianos", dem von ihm herrührenden „Sermo 215. In redditione Symboli" und vor Allem der Schrift des Fulgentius von Ruspe gegen den Arianer Fabian (Lib. X Fragm. XXXVI) solche Zusätze, die zum Theil selbst anscheinend einen Irrthum aussprachen und von den Arianern gemissdeutet und gemissbraucht werden konnten und, wie der angeführte Abschnitt der Schrift des Fulgentius zeigt, von denselben auch wirklich gemissdeutet und gemissbraucht wurden, nämlich die Zusätze „*universorum creatorem, regem saeculorum, invisibilem et immortalem*" zu dem „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*" hinzugefügt hatten. Ja, die Worte des Vigilius: „Non ergo juste positum est invisibilis solus Pater in Symbolo" &c. machen fast den Eindruck als seien sie gegen das „invisibilis" im carthaginiensisch-afrikanischen Symbol gerichtet, und konnten wenigstens gegen dasselbe angewendet werden, insbesondere, wenn, was sehr wahrscheinlich, das „solus" nicht noch dem Zusatz, von dem Vigilius spricht, angehören, sondern von ihm selbst zu diesem Zusatz hinzugefügt sein sollte, als eine Folgerung aus dem Umstande, dass in dem in Rede stehenden Symbole der Vater allein als „invisibilis" bezeichnet werde. Vgl. übrigens mit dem „*ingenitum*", „*incapabilem*" und „*invisibilem*" des arianischen Symbolums, das Vigilius vor Augen hat, den Anfang des testamentarischen Glaubens-

hervorrufen, bald und insbesondere Häretikern, die denselben hegten, Waffen gegen die kirchliche Wahrheit in die Hände geben und sie bei der Verführung Einfältiger unterstützen und hiedurch den rechtgläubigen Kirchenlehrern den ohnehin schweren Kampf gegen die Häresie noch schwerer machen. Ambrosius fand deshalb, dass es das Richtigste sei, sich der Aufnahme antihäretischer Zusätze in das Taufbekenntniss zu enthalten oder sie doch jedenfalls wieder aus ihm zu entfernen, sobald die Häresien, deren Ausbreitung sie hatten hemmen sollen, geistig überwunden waren, und die Häretiker, deren Einschleichen man durch sie hatte verhindern wollen, aus der katholischen Gemeinde ausgeschlossen, sich zu dürftigen, vegetirenden und darum wenig gefährlichen kleinen sectirerischen Gemeinschaften zusammengethan hatten [76].

bekenntnisses des Ulphilas: „Credo unum esse Deum Patrem, solum ingenitum et invisibilem" (Helfferich, Der vestgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte S. 27), sowie auch die Worte „credo in unum solum verum Deum Patrem omnipotentem invisibilem, impassibilem, immortalem" in Auxentius von Mailands Glaubensbekenntniss in Hilarius's Schrift „Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem liber unus" (Hil. Opp. T. II p. 617) und mehrere Stellen in der von Mai, a. a. O. T. III p. 191—289 herausgegebenen Fragmenten aus einem arianischen Commentar zum Lucas („solus habens immortalitatem"; — „qui visus est, et quem nemo vidit hominum, nec videre potest; qui impassibilis est, et qui pro nobis passus est"; — „Credimus, confitemur, tenemus, Deum patrem omnipotentem sine initio esse, innascibilem, inpartibilem, invertibilem, et immutabilem esse" &c.; a. a. O. p. 213, 215 a. und 233).

75) Dies hatte natürlich die aquilejensische Kirche mit den Worten „invisibili et impassibili" gethan, wie man aus dem ersehen kann, was Rufin, ihr Mitglied und Sprecher, in seinem Commentar zum Symbol über dieselben bemerkt: „constat — apud nos additos hæreseos causa Sabellii, quæ a nostris Patripassiana appellatur, id est, quæ Patrem ipsum vel ex virgine natum dicit, vel passum affirmat in carne. Ut ergo excluderetur talis impietas de Patre, videntur hæc addidisse majores et invisibilem Patrem et impassibilem dixisse. Constat enim Filium, non Patrem in carne natum et ex carne natum, et ex nativitate carnis Filium visibilem et passibilem factum. Quantum autem spectat ad illam deitatis immortalem substantiam, quæ una ei eademque cum Patre est, ibi neque Pater, neque Filius, neque Spiritus sanctus visibilis aut passibilis creditur. Secundum vero dignationem carnis assumtæ Filius et visus et passus in carne est".

76) Dies war zu Ambrosius's Zeit mit den Monarchianern oder Antitrinitariern der Fall, gegen welche die Worte „invisibili et impassibili" gerichtet sind, den Sabel-

Was viel dazu beigetragen hat, dass Ambrosius antihäretische Zusätze zum Symbol verwarf und sich überhaupt gegen jede Veränderung desselben erklärte, war sein Glaube, dass es von den Aposteln verfasst worden sei, ein Glaube, der, wie wir ob. S. 96 Anm. 69 gesehen haben, damals schon geraume Zeit im Occident ausgebreitet war[77]) und

lianern oder vielmehr Patripassianern, deren Blühtezeit das überhaupt durch mannichfache monarchianische oder antitrinitarische Irrthümer und den kirchlichen Kampf gegen dieselben bewegte dritte Jahrhundert war, weshalb der angeführte Zusatz in diesem Jahrhundert und zwar wohl schon in den ersten Jahrzehnten desselben oder doch gegen seine Mitte in das Symbol aufgenommen worden ist. Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des dritten hatte nämlich der Patripassianismus eine Zeit lang ziemlich vielen Eingang in der römischen Gemeinde gefunden und sogar mehr oder weniger die römischen Bischöfe jener Zeit, Victor, Zephyrinus und Callistus oder Calixtus, für sich gewonnen (s. die Tertullian zugeschriebene Schrift „adversus omnes hæreses" c. 8 vgl. mit „adv. Prax." c. 1, insbesondere aber Hippolytus's Philosophumena l. 9 c. 7. 11. 12). Von Rom aus, der Hauptgemeinde des Occidents und speciell Italiens, wurden da wohl auch andere italische Gemeinden und unter ihnen die in Aquileja von dem Patripassianismus heimgesucht, was diese letztere dazu bewog, die in Rede stehenden Worte in das Taufbekenntniss aufzunehmen. So lässt es sich sehr gut erklären, sowohl wie Rufin die Aufnahme derselben den „majores" beilegen konnte, und wie die Arianer sich auf sie berufen konnten. Sie waren durch ihr hohes Alter sanctionirt und ehrwürdig.

77) Dass man im Orient jemals angenommen habe, dass das kirchliche Taufbekenntniss (d. h. das, was für alle localen orientalischen Taufbekenntnisse gemeinsam war und ihre Grundlage bildete), ein Werk der Apostel sei, davon haben wir, meines Wissens, keine Spur. — Wenn der aus dem Orient (Kleinasien) stammende Bischof von Lugdunum Irenæus die Glaubens- oder Wahrheitsregel, die bei ihm einmal, adv. hæress. 1, 9, 4, inhaltlich mit dem Taufbekenntniss wesentlich zusammenfällt, als von den Aposteln überliefert und empfangen bezeichnet (adv. hæress. 1, 10, 1 und 3, 4, 1. 2), so hat er dabei nur die Apostolicität oder den apostolischen Ursprung ihres Inhalts vor Augen, was man daraus ersehen kann, dass er die Weise, in der sie von den Aposteln überliefert worden, überall einzig und allein als ein Verkündigen und Lehren bezeichnet (s. adv. hæress. 1, 10 und 3, 1—4), und dass er adv. hæress. 3, 1—4 und an anderen Orten häufig auf solche Zeugnisse für ihre Apostolicität hinweist, in der sie (einzelne Theile von ihr) nur materiell ausgesprochen war, während man bei ihm vergebens eine Hinweisung auf die Glaubensregelformel als Formel suchen wird (auch in adv. hæress. 1, 9, 4 und 5 Præf. ist von derselben nicht als solcher die Rede). — Der dem dritten Jahrhundert angehörige Verfasser von Constitt. apost. l. 1—6 leitet zwar die von ihm in

von der römischen Gemeinde ausgegangen sein mochte, welche behauptete, dass sie, wie vieles Andere, so auch das als „regula fidei“ und Tauf-

l. 6 c. 11 und 14 mitgetheilten Glaubensregelformeln von den Aposteln her, aber einmal sind diese Glaubensregelformeln eben nur solche und nicht das Taufbekenntniss, und sodann hat er sie den Aposteln mit dem Bewusstsein untergeschoben, dass sie zwar nach ihrem Inhalt, nach der in ihnen ausgesprochenen Lehre, nicht aber nach ihrer Form, als Glaubens- oder Lehrformeln apostolisch seien. — Cyrillus von Jerusalem erklärt in Katech. V n. 12 geradezu, dass das (jerusalemische) Glaubens- oder Taufbekenntniss (ἡ πιστις) den heiligen Schriften entnommen und aus ihnen zusammengesetzt sei, und denkt, wenn er es in Katech. XVIII n. 32 als apostolisch bezeichnet, nur an die Apostolicität seines Inhalts. — Dasselbe gilt auch von Epiphanius, wenn er von ihm (in seinem kürzeren, dem cyprischen, Glaubens- oder Taufbekenntniss) sagt: *και αὐτη μεν ἡ πιστις παρεδοθη ἀπο των ἁγιων ἀποστολων και ἐν ἐκκλησιᾳ τῃ ἁγιᾳ πολει ἀπο παντων ὁμου των ἁγιων ἐπισκοπων ὑπερ τι᾽ τον ἀριθμον* (Ancor. n. 118 T. I p. 223 ed. Dind.; vgl. auch noch die Worte: *παρελαβον γαρ ἡ ταυτης παιδες παρα ἁγιων πατερων, τουτεστι ἀποστολων, πιστιν φυλαττειν* und *ταυτην την ἁγιαν πιστιν της καθολικης ἐκκλησιας, ὡς παρελαβεν ἡ ἁγια και μονη παρθενος του θεου ἀπο των ἁγιων ἀποστολων του κυριου φυλαττειν*, a. a. O. p. 222). — Basilius der Grosse leitet zwar in seiner Schrift „De spiritu sancto“ c. 27 n. 66 und 67 (Opp. T. III p. 54—57) das Bekenntniss des Glaubens an den Vater und den Sohn und den heiligen Geist von der mündlichen Tradition der Apostel her, aber dieses Bekenntniss ist bei ihm (ähnlich wie in Constitt. apost. 7, 42 vgl. mit 41) nicht das „Symbolum traditum“ und „redditum“, sondern die drei ganz kurzen „interrogationes“ und „responsiones de fide“ unmittelbar vor der „trina immersio“, was daraus hervorgeht, dass Basilius das Taufbekenntniss so scharf als der Tauformel entsprechend bezeichnet (*ὡς βαπτιζομεθα και πιστευειν ὀφειλοντες, ὁμοιαν τῳ βαπτισματι την ὁμολογιαν κατατιθεμεθα*; vgl. „De Spir. s.“ c. 12 n. 28, a. a. O. p. 24 s.), und dass er ebenso von ihm als von Etwas redet, das mit der Doxologie correspondirt (*συγχωρησατωσαν ἡμιν — ὁμοιαν τῃ πιστει την δοξαν ἀποδιδοναι; — την ὁμολογιαν της πιστεως οἱαν ἀρχην τινα της δοξολογιας ἐποιησαμεθα*). Ausserdem leitete Basilius nach den Worten *κατα δε τον αὐτον τροπον οἱ τα περι της ἐκκλησιας ἐξαρχης διαθεσμοθητησαντες ἀποστολοι και πατερες κ. τ. λ.* (a. a. O. n. 66, p. 55) nicht alle traditionelle Riten und Formeln von den Aposteln, sondern einen Theil auch von den Vätern her. — Cassian, der in seiner Schrift „De incarnatione Domini contra Nestorium“ l. VI c. 3 s. das Symbol (in dessen antiochenischer Form) von den Aposteln und Priestern herleitet („ita Symbolum per apostolos suos sacerdotesque constituit“), war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Abendländer, schrieb seine Schrift gegen Nestorius im Abendlande (Massilia), wo er, als er sie schrieb, schon eine lange Reihe von Jahren

bekenntniss im ganzen kirchlichen Alterthum im höchsten Ansehen stehende „Symbolum" von ihrem angeblichen Stifter, dem Apostel Petrus, empfangen habe, die ferner darauf Anspruch machte (und zwar nicht mit Unrecht) es in seiner ursprünglichen, einfachen, unveränderten Gestalt bewahrt zu haben, und die endlich schon damals den Occident und insbesondere natürlich die italischen Kirchen in hohem Grade geistig beherrschte [78]). Da Ambrosius annahm, dass das Symbol von den

wieder gelebt hatte, und ist in dem, was er über den Ursprung des Symbols sagt, augenscheinlich von Rufin abhängig, dessen Commentar über das Symbol er kennt und citirt (s. ob. S. 87 Anm. 55). — Weil der alte Orient Nichts von einem apostolischen Ursprung des Symbols gewusst hat, darum konnte auch Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, auf dem Concilium zu Florenz im Jahre 1439 den Cardinal Julianus Cäsarini, der davon gesprochen hatte, wie die Apostel eine Synode gehalten und auf ihr auch das heilige Symbol festgesetzt, und wie die späteren ökumenischen Synoden das von der ersten festgesetzte Symbol oder das Symbol der Apostel verändert und vermehrt hätten, indem es ihnen nicht genug gewesen, die kurze und trockene Antwort geben: ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν, οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν Ἀποστόλων (s. Sylvester Sguropulus „Hist. conc. Florentini" sect. VI c. 6 p. 150 ed. Rob. Creyghton). Dieses merkwürdige Wort eines in der Literatur seiner Kirche wohlbewanderten Mannes hat seinen Grund nicht so wohl darin, dass die griechische Kirche das apostolische Symbol vergessen hatte, weil in ihr vom Schlusse des vierten Jahrhunderts an erst das Nicänum und dann das Nicäno-Constantinopolitanum an die Stelle der localen Taufbekenntnisse getreten war, die früher von ihr gebraucht worden und mehr oder weniger starke Modificationen des allgemeinen kirchlichen Taufbekenntnisses gewesen waren, als vielmehr darin, dass sie niemals etwas von einem apostolischen Symbol oder einem Symbol der Apostel, d. h. von einem von den Aposteln verfassten Symbol, Etwas gewusst, oder dass sie niemals den Aposteln die Abfassung des allgemeinen Symbols beigelegt hatte.

[78]) Dafür, dass der Glaube, dass Symbolum sei ein Werk der Apostel, von der römischen Gemeinde ausgegangen ist, lässt sich Mehreres anführen. Zuvörderst, dass von den beiden ältesten occidentalischen Kirchenlehrern, die dasselbe aussprechen, Ambrosius und Hieronymus (s. ob. S. 96 Anm. 69), der Erstere, wie schon ob. S. 95 gesagt, zu der römischen Kirche hinaufsah und ihr und ihren Bischöfen in allen Stücken folgte, und der Letztere ihr bekanntlich durch die Taufe angehörte. Ferner, dass Rufin, der nicht lange nach Beiden berichtet, die Vorfahren hätten überliefert, dass das Symbolum von den Aposteln gemeinschaftlich verfasst worden sei, ehe sie sich von einander trennten um das Evangelium in aller Welt zu verkündigen, nicht nur einer italischen Kirche angehörte, sondern auch sich wiederholt und zum Theile längere Zeit hindurch in Rom und in der Nähe von Rom aufgehalten hatte (Fontanini „Historia literaria Aquilejensis" p. 159. 226 s.

Aposteln herrühre, so fand er, dass die Glaubensvorschriften [79]), die es enthielt, hinreichend seien — zum Wenigsten, sobald der Glaube durch siegreiche Beweisführung für die kirchliche Wahrheit und Wiederlegung des ketzerischen Irrthums gegen die Angriffe der Häretiker sichergestellt sei —, und dass es unverantwortlich sei seine Gränzen zu über-

229. 208 ss.), mit einer ganzen Anzahl von Mitgliedern der römischen Gemeinde seiner Zeit (Hieronymus, der älteren Melania und ihrer Familie, Macarius, der ihn dazu aufforderte des Pamphilus's Apologie für Origenes zu übersetzen, und Apronianus und seiner Familie) in enger Verbindung stand (Font., a. a. O. p. 158 ss. 201 ss. 233 ss.) und von dem römischen Bischof Syricius „literas formatas" nach Aquileja erhielt (Font., a. a. O. p. 118 und 226), wie denn auch Rufins Kenntniss des römischen Symbols und der römischen Symbolpraxis (Comment. in Symb. Apost. n. 3. 5. 18) darauf hinweist, dass er mit den Verhältnissen der römischen Gemeinde, insbesondere soweit sie das Symbol betrafen, wohlbekannt war, und er seine Notiz, dass keine Häresie in Rom ihren Anfang genommen („nulla hæresis illic sumsit exordium" a. a. O. n. 3), wohl aus römischem Munde empfangen hat. Endlich spricht für römischen Ursprung des in Rede stehenden Glaubens auch noch, dass er in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts von nicht weniger als drei römischen Bischöfen nach einander ausgesprochen wird: von Cälestin I (422—31) in den Worten: „Inter multa, quæ a te impie prædicata universalis recusat ecclesia, Symbolo ab Apostolis tradito plangimus hæc verba fuisse sublata, quæ nobis totius spem vitæ salutisque promittunt" („Ep. ad Nest.", Coleti, a. a. O. T. III p. 907; vgl. auch noch die Worte Cölestins in demselben Briefe: „Quis unquam non dignus est anathemate judicatus vel adjiciens, vel retrahens fidei? Plene enim et manifeste tradita ab Apostolis nec augmentum, nec imminutionem — andere Lesart „immutationem" — requirit", ebds. p. 906), von Cälestins Nachfolger Sixtus III (431—40) in den Worten: „juvit animorum vota nostrorum, qui videt Symbolum primum inter Apostolos (ab Apostolis?) tradito derogari? („Ep. ad Cyrill. Alex.", Coleti, a. a. O. p. 1690; vgl. auch noch die Worte des Sixtus „auferens incarnationis mysterium et illud evacuans, imo illud impugnans, quo secundum Symbolum fides et salus nostra substitit" in der „Ep. ad Joan. Antioch.", Coleti, a. a. O. p. 1697), endlich von Sixtus's Nachfolger, Leo den Grossen, in den ob. S. 94 angeführten Worten. Das „majores nostri" in Rufins „Tradunt majores nostri" widerspricht dem römischen Ursprung des Glaubens, dass das Symbol von den Aposteln verfasst worden, nicht, da es im weiteren Sinne von den älteren Katholiken überhaupt zu fassen ist, und schlösse selbst, wenn es von den älteren Aquilejensern zu verstehen wäre, nicht aus, dass diese, was sie überliefert, von Rom aus empfangen.

79) „Præcepta apostolorum". Vgl. mit diesem Ausdruck die Bezeichnung der Glaubensregel als „lex fidei" bei Tertullian, „De virgg. vel." 1.

schreiten; denn die Apostel müssten ja am Besten gewusst haben, was und wie viel geglaubt werden müsse, und wo die Gränze des Glaubens sei. Als apostolisch war das Symbol für ihn zu allen Zeiten und in allen Fällen, höchstens einzelne ganz ausserordentliche ausgenommen, „sufficiens“. Weil es ihm für ein Werk der Apostel galt, fand er ferner die aus ängstlicher Vorsicht der Priester hervorgegangenen antihäretischen Zusätze zu demselben unnöthig. Die Apostel müssten ja den Geist der Vorsicht im höchsten Maasse besessen haben, so dass gewöhnliche Kirchenlehrer sie hierein unmöglich übertreffen könnten. Indem er dafür hielt, dass das Symbol von den Aposteln, allen Aposteln zusammen, den versammelten Aposteln festgesetzt worden war, legte er ihm endlich die höchste Autorität bei, eine noch höhere als selbst den von einzelnen Aposteln verfassten apostolischen Schriften, und konnte er nicht anders als ihm eine solche Autorität beilegen, und in Folge davon musste er es nothwendig für sacrosanct und unantastbar erklären und gegen jede Veränderung desselben protestiren, mochte sie nun in Weglassung oder in Hinzufügung von irgend Etwas bestehen. Niemand wage ja Etwas von einer Schrift eines einzelnen Apostels wegzunehmen oder Etwas zu ihr hinzuzufügen; wie könne sich da Jemand erdreisten dies mit einem Werke aller Apostel zu thun? Und einer von den Aposteln, Johannes, habe ja denen, die Etwas von einer seiner Schriften, der Apocalypsis [80]), wegnehmen oder Etwas zu ihr hinzufügen

[80]) Ambrosius fügt hinzu, die Apocalypse werde (von der Kirche) als eine canonische Schrift anerkannt und gehöre zum (kirchlichen) Canon („canonizatur“), und sie sei durch ihr klares Zeugniss für die Allmacht Christi (Apoc. 1, 8) eine zur Begründung des christlichen Fundamentalartikels von der Gottheit des Sohnes sehr nützliche Schrift. Er thut dies, indem er sich daran erinnert, dass es Solche gebe, die die johanneische Abfassung und die Canonicität der Apocalypse verwarfen, oder doch für unsicher erklärten, und ihnen gegenüber seine Berechtigung dazu erweisen will, aus Apoc. 22, 18 f. gegen jede Veränderung des Symbols zu argumentiren. Die Apocalypse wurde im vierten Jahrhundert im Occident allgemein als ein Werk des Apostels Johannes und eine canonische Schrift anerkannt und von dem Concilium zu Hippo (393) und dem dritten carthaginiensischen (397) ausdrücklich zu den canonischen Schriften gerechnet, während sie in derselben Zeit im Orient von Vielen (z. B. Cyrillus von Jerusalem, Kat. IV n. 36, und der Synode zu Laodicea, Can. 60) für nichtapostolisch angesehen und aus dem Canon ausgeschlossen ward (s. Hieron. „Ep. 129 ad Dard.“, Opp. T. II p. 1103 ed. Mig.). Ambrosius citirt öfter Stellen

wollten, mit dem Gerichte gedroht (Apoc. 22, 18 f.); wie könne da der ohne Strafe bleiben, der dasselbe mit dem gemeinsamen Werke der Apostel thue [81]).

Auch der Sinn für Kürze und Einfachheit hat an Ambrosius's Polemik wider die Sitte das Symbol durch antihäretische Zusätze zu interpoliren Antheil gehabt. Man sieht dies deutlich aus den Worten, die zu der Stelle überleiten, wo er diese Sitte zum ersten Male berührt und missbilligt, und in welchen er darum offenbar schon auf dieselbe zielt: „Sancti ergo apostoli in unum convenientes, breviarium fidei fecerunt, ut breviter fidei seriem comprehendamus. Brevitas necessaria est, ut semper memoria et recordatione teneatur“. Ebenso geht dasselbe daraus hervor, dass Ambrosius unmittelbar nach der ersten Berührung und Missbilligung der in Rede stehenden Praxis von Neuem äussert, die Apostel hätten das Symbol kurz gemacht, oder dass er dort zu dem kurz vorher von der „brevitas“ des Symbols Gesagten zurückkehrt und es (in einem einzigen Worte) wieder aufnimmt („Ergo apostoli sancti convenientes fecerunt symbolum breviter“) [82]). Auf die Einfachheit des apo-

aus ihr als aus einer Schrift des Evangelisten Johannes und einmal, a. d. ob. S. 79 Anm. 48 angef. St., Apoc. 1, 7. 8 als Zeugniss für die „omnipotentia Christi“. Vgl. auch noch die Worte: „Omnipotentem etenim Christum supra docuimus — in Joannis evangelistæ Apocalypsi — significatum“ in „De incarn. domin. sacr.“ c. 10 n. 114, Opp. T. II P. 1 p. 846 ed. Mig.

81) Es ist übrigens klar, dass Ambrosius den apostolischen Ursprung des Symbols gerade deshalb so oft und so nachdrücklich hervorhebt, weil er so sehr gegen Zusätze zu demselben war. Er wollte die Apostolicität des Symbols gegen die von ihm gemissbilligte Sitte benutzen es durch antihäretische Bestimmungen zu interpoliren. Sie sollte seiner Polemik gegen diese Sitte dienen. Was aber wiederum seinen Widerwillen gegen antihäretische Zusätze zum Symbol hervorgerufen hatte, war der Umstand, dass die Todfeinde der katholischen Kirche, die Arianer, den missverständlichen Zusatz der aquilejensischen Kirche „invisibili et impassibili“ gegen die katholische Wahrheit gemissbraucht hatten. Diese Erfahrung ist unmittelbar die Quelle seiner Polemik gegen antihäretische Zusätze und mittelbar die Quelle seiner wiederholten und starken Hervorhebung des apostolischen Ursprungs des Symbols.

82) Indem Ambrosius an den beiden angführten Stellen nicht bloss die Kürze des Symbols, sondern zugleich und vornehmlich den Umstand hervorhebt, dass diese Kürze von den Aposteln herrührt: so giebt er zu verstehen, dass es unerlaubt

stolischen Symbols deutet Ambrosius gegen die von ihm bekämpfte Sitte in den Worten hin: „Sed dicis mihi, postea emerserunt hæreses. — vide simplicitatem, vide puritatem“ (Reinheit von jedem Irrthum) [83].

Ambrosius war in seinem strengen Festhalten an dem überlieferten Wortlaut des Symbols und in seiner ernsten Missbilligung einer jeden Veränderung desselben, sowie in Bezug auf den zuletzangeführten Grund für Beides ein Abendländer und speciell ein Römer, ein ächter Römer. Ja, er kann uns hierin recht als der Repräsentant des römischen Geistes und der römischen Denkweise gelten. Die alte römische Kirche war nämlich durch Stabilität, ein strenges Festhalten an dem Ererbten, und durch Vorliebe für Strenge und Gebundenheit in der Form, für Einfachheit, Kürze und Knappheit im Ausdruck vor allen anderen Kirchen ausgezeichnet. Und diese Eigenschaften waren es, welche in Verbindung mit dem Glauben derselben Kirche, dass das Symbol von den Aposteln verfasst und von Petrus nach Rom gebracht worden, und wohl auch mit dem Umstand, dass niemals eine Häresie im Schoosse der römischen Gemeinde selbst entstanden war [84]), dazu führten, dass das Symbol in dieser Gemeinde seine ursprüngliche, einfache, kurze Form behielt, was Ambrosius (s. ob. S. 80) und Rufin bezeugen, und eine Reihe von Documenten und Angaben, aus denen wir die Gestalt des älteren römischen Symbols kennen lernen, bestätigt [85]). Einen ganz

sei diese (für dasselbe wesentliche) Eigenschaft dadurch aufzuheben, dass man es durch antihäretische Zusätze länger mache. Die Apostel müssten am Besten gewusst haben, wie es überhaupt beschaffen sein müsste, und speciell, dass es kurz sein müsste, welches Letztere sie dadurch angedeutet, dass sie es kurz gemacht hätten. Auch der Grund, weshalb sie fanden, dass Kürze hier nöthig sei, liesse sich leicht angeben: Sie wollten, dass es nicht aufgeschrieben, sondern, mündlich empfangen, auswendiggelernt werden sollte. Da war es nöthig, dass es dem Gedächtniss leicht eingeprägt und beständig in demselben bewahrt und erinnert werden konnte. Dies aber forderte wiederum die grösste Kürze.

[83]) Auch den Umstand, dass Ambrosius die Kürze des Symbols hervorhebt, ist durch seinen Widerwillen gegen Zusätze zu ihm hervorgerufen.

[84]) Nach Rom gebracht wurden fasst alle Häresien und einzelne von ihnen, wie der Patripassianismus, fanden auch theilweisen Eingang in der römischen Gemeinde (ob. S. 106 Anm. 76).

[85]) Vgl. hinsichtlich mehrerer Punkte in dem hier Ausgesprochenen die theilweise schon S. 86 und ob. im Text angeführte Stelle in Rufins Commentar zum Symbol:

anderen, einen völlig entgegengesetzten Character hatte die griechisch-orientalische Kirche. Diese zeichnete sich durch Beweglichkeit, durch Freiheit in der Form und durch Fülle und Reichthum im Ausdruck aus. Und diese Eigenthümlichkeiten hatten in Verbindung mit der Vorliebe des griechischen Orients für die speculativen Theile des christlichen Glaubens und seinem Gewichtlegen auf dieselben, Eigenthümlichkeiten, die in seiner speculativen Begabung und Aufgabe begründet waren, ferner in Verbindung damit, dass die orientalischen Kirchen niemals von einer Abfassung des Symbols durch die Apostel Etwas gewusst haben (ob. S. 106—8 Anm. 77) [86]), endlich in Verbindung mit dem Umstand, dass diese Kirchen die Heimath und der Hauptsitz fast aller Häresien waren, das entgegengesetzte Resultat erzeugt, dass das Symbol in ihnen schon sehr frühzeitig (in der Zeit des Kampfes mit dem Gnosticismus) antihäretische Zusätze erhielt (den Zusatz *ἕνα* zum ersten Artikel und zum ersten Gliede des zweiten Artikels), Zusätze, deren Menge mit jeder neu auftauchenden Häresie zunahm [87]), und dass es hier überhaupt

„— in diversis ecclesiis aliqua in his verbis (den Worten des apostolischen Symbols) inveniuntur adjecta. In ecclesia tamen urbis Romæ hoc non deprehenditur factum; quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumsit exordium, et mos ibi servatur antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est fidelium populo audiente, Symbolum reddere, et utique adjectionem unius saltem sermonis eorum, qui præcesserunt in fide, non admittit auditus. In ceteris autem locis, quantum intelligi datur, propter nonnullos hæreticos addita quædam videntur, per quæ novellæ doctrinæ sensus videretur excludi".

86) Umgekehrt zeugt die Behandlung des Taufsymbols von Seiten der orientalischen Kirche dafür, dass diese Kirche Nichts von einer Abfassung desselben durch die Apostel gewusst hat. Sonst würde sie es wohl kaum so frei behandelt haben, wie sie es behandelt hat. Das indirecte Zeugniss dafür, dass der Orient das Symbol nicht für ein Werk der Apostel gehalten hat, welches in der Behandlung liegt, die er seinem Wortlaut zu Theil werden liess, stimmt vollkommen mit den ob. Anm. 77 besprochenen directen Zeugnissen für Ebendasselbe überein, und dient ihnen zu einer kräftigen Stütze.

87) Das Symbol war in den alten orientalischen Gemeinden beständig in Bewegung, beständig in Entwickelung, eine Bewegung und Entwickelung, die von der durch die Häresien hervorgerufenen Bewegung und Entwickelung des kirchlichen Dogmas bestimmt waren und mit ihr parallel liefen. Im Kampfe gegen jede von den (mehr oder weniger) grossen Häresien, die von den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts an bis zu den letzten des vierten im Orient auftreten, die eine nach der

mit der allergrössten Freiheit behandelt wurde. Einem Manne von so eminent römischem Geiste, wie Ambrosius, musste dieses Verfahren ganz zuwider sein. Er tadelt es doch aus den ob. S. 76 und S. 78 angeführten Gründen allermeist an der aquilejensischen Kirche, die auch dadurch, dass sie ein Paar antihäretische Zusätze zum Symbol aufgenommen hatte, eigentlich dem Character und der Taufbekenntnisspraxis der occidentalischen Kirche untreu geworden war. Ich sage der occidentalischen Kirche, denn dasselbe, was von der römischen Kirche gilt, gilt in Betreff der Aufnahme antihäretischer Zusätze in das Symbol auch von den anderen occidentalischen, die übrigens hinsichtlich der Aufnahme von neuen Gliedern, von Theilen von Gliedern und von anderen nichthäretischen kleineren oder grösseren Zusätzen, sowie in Bezug auf Veränderungen in der Reihefolge der Glieder viel weniger streng und ängstlich waren, als die ältere römische Kirche [88].

anderen, die gnostische, die antitrinitarische oder monarchianische, die arianische und semiarianische, die marcellische und photinische, die pneumatomachische und apollinaristische, nahmen die orientalischen Gemeinden gewisse gegen die betreffende Häresie gerichtete Bestimmungen, die kirchlichen Stichworte und die Losung der Kirche gegen sie, in das überlieferte Symbolfundament auf, so dass dieses beständig an Umfang zunahm. Das orientalisch-kirchliche Schlussglied dieser ganzen Symbolentwickelung ist das (aus dem kürzeren epiphanischen oder dem cyprischen Taufsymbol durch Weglassung von dessen Anathematismen und einige kleine Veränderungen entstandene) Nicäno-Constantinopolitanum, über welches jedoch einzelne orientalische Kirchen noch bedeutend hinausgingen, indem sie das längere Taufbekenntniss des Epiphanius ganz oder mit den Modificationen, in welchen es uns in der *Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον* und in dem armenischen Tauf- und Messsymbol entgegentritt, als Taufbekenntniss annahmen.

88) Ich sage: die ältere römische Kirche. Ungefähr von dem Ende des fünften Jahrhunderts an gab nämlich die römische Kirche ihre frühere Strenge und Ängstlichkeit in Bezug auf den Wortlaut des Symbols auf und eignete sich nach und nach oder auch auf einmal alle die Bestandtheile des Symbols an, wodurch das spätere römische oder unser jetziges römisch-abendländisches Symbol sich von dem älteren römischen unterscheidet. Die Hauptursache zu dieser Veränderung w[illegible], dass die römische Kirche, wie das „Sacramentarium Gelasianum", der siebente von den von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani" (Greg. Magni Opp. T. IV p. 993 ss. ed. Mig.), und das „Rituale Romanum restitutum a Sanctorio Casertano" zeigen, von dem genannten Zeitpunkte an mehrere Jahrhunderte hindurch nicht mehr das apostolische Symbol, sondern das Nicaeno-Constantinopolitanum als „Symbolum traditum", „ediscendum" und „redditum" gebrauchte, wodurch das wegfiel, was nach Rufins

4. Was den Wortlaut des Symbols anbetrifft, das in der „Explanatio" ausgelegt wird, so ist es nicht ganz leicht ihn mit Sicherheit zu ermitteln, weil die beiden Handschriften hinsichtlich desselben einander zum Theil widersprechen, der bessere Cod. bob.-vatic.

Worten: „mos ibi (in Rom) servatur antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est fidelium populo audiente, symbolum reddere, et utique adjectionem unius saltem sermonis eorum, qui præcesserunt in fide, non admittit auditus" zu einem guten Theile bewirkt hatte, dass das Symbol in Rom so lange unverändert geblieben war, und wodurch das fast nur noch in verkürzter Gestalt bei den Tauffragen gebrauchte apostolische Symbol überhaupt stark zurücktrat, und daher leicht freier behandelt werden konnte. Was die in Rede stehende spätere römische Symbolpraxis hervorgerufen hat, war ohne Zweifel der schwer wiegende Umstand, dass der Arianismus durch die Herrschaft Odoacers und insbesondere der Ostgothen über Italien und Rom der römischen Gemeinde sehr nahe getreten und der katholischen Kirche gefährlich geworden war. Hierdurch hervorgerufen, erhielt sich die neue Praxis hierauf erst durch die oströmische und dann durch die auf sie folgende longobardische Herrschaft. Wie sehr vom Ende des fünften Jahrhunderts an die ältere strengere Betrachtung des Wortlauts des apostolischen Symbolums in Rom gewichen war und der orientalisch-kirchlichen Platz gemacht hatte, erhellt aus dem merkwürdigen Factum, dass im „Sacramentarium Gelasianum" und an den beiden anderen oben angeführten Orten in der „Præfatio Symboli" vor der Recitation (Absingung) des Symbols bei der „traditio Symboli" das, was früher von dem apostolischen Symbol ausgesagt worden war: dass es vom Herrn inspirirt und von den Aposteln eingesetzt sei, ohne Weiteres auf das Nicänum übertragen wird („— accedite, suscipientes evangelici Symboli sacramentum a Domino inspiratum, Apostolis institutum"). Was die römische Kirche zwischen etwa 490 und 590 in das apostolische Symbol aufnahm (das „descendit ad inferna", das „sanctorum communionem" u. s. w.), entlehnte sie von anderen Kirchen, den gallischen insbesondere, in denen es sich schon früher findet. Diese Entlehnung wird Niemand auffällig finden, der erwägt, dass die römische Kirche zu derselben Zeit, der orientalischen folgend, das Nicänum als „symbolum traditum", „ediscendum" und „redditum" an die Stelle des Apostolicums gesetzt und mit ihm identificirt hat, und dass sie später (wahrscheinlich im neunten Jahrhundert) den bekanntlich in Spanien entstandenen und von hier nach dem Frankenreiche übergegangenen Zusatz „filioque" von der fränkischen Kirche angenommen hat. Man vergleiche auch noch die Einführung der gallischen Rogationen vor dem Himmelfahrtstage durch Leo III (795—816; s. Muratori, „De rebus liturgicis" c. VI, Lit. rom. vet. T. I p. 78) und der fränkisch-deutschen Sitte das Nicänum bei der Messe abzusingen durch Benedict VIII († 1024); s. Kiesling, „Historia de usu Symbolorum" p. 164 ss.).

ihn in den meisten Stücken nur leicht andeutet, und der Cod. lamb. in dem Haupttheile der Rede dasselbe thut.

Es muss daher bei der Ermittelung desselben mit der grössten Sorgfalt, Umsicht und Vorsicht zu Werke gegangen werden.

Was bei dieser Ermittelung in Betracht kommt, ist 1. die Stelle in beiden Handschriften, an der der Redner zeigen will, dass das Symbol, der Zahl seiner Verfasser, der zwölf Apostel, entsprechend, aus zwölf „sententiæ“ bestehe, und es zu diesem Zwecke in drei Absätzen, jeden zu vier Gliedern, oder in vier Tetraden recitirt; 2. der Theil der Rede in beiden Handschriften, in dem der Redner das Symbol erklärend durchgeht oder vielmehr zu den meisten Gliedern desselben allerlei Bemerkungen macht; 3. die Mittheilung des Redners, dass seine Kirche dem Symbol der römischen folge, indem diese Mittheilung fordert, dass das von ihm erklärte Symbol ganz oder doch wesentlich mit dem (alt)römischen übereingestimmt hat, und der Wortlaut des (alt)römischen Symbols uns aus einer Reihe von Documenten bekannt ist; 4. der Umstand, dass die Rede von Ambrosius von Mailand herrührt, indem aus demselben folgt, dass in ihr das mailändische Bekenntniss ausgelegt wird, und wir dessen Wortlaut aus den Schriften Augustins kennen, worin er sein eigenes Taufsymbol auslegt; endlich 5. der Umstand, dass nicht nur der Text der Rede in dem älteren Cod. bob.-vatic. im Ganzen ungleich besser ist als in dem jüngeren Cod. lamb., sondern dass auch der Urheber des letzteren oder seine unmittelbare oder mittelbare Quelle das überlieferte Wortgefüge vielfach frei und willkührlich behandelt hat.

Suchen wir nun dadurch, dass wir all das Angeführte in Betracht ziehen, den Wortlaut des in der „Explanatio“ ausgelegten Symbols, so weit möglich, mit Sicherheit zu bestimmen.

Der Cod. lamb. theilt uns in dem zweiten Abschnitt des Schlusstheils der Rede, wie es scheint, den Wortlaut des in derselben ausgelegten Symbols vollständig mit. Er ist hier folgender:

Credo in Deum Patrem omnipotentem, et Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu sancto, natus de Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus.

Tertia die resurrexit, ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris, inde venturus, judicaturus est de vivis et mortuis.

Credo in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam. Amen.

Könnten wir uns darauf verlassen, dass Dies genau der wirkliche Wortlaut des vom Redner tradirten und erklärten Symbols gewesen, so bedürfte es hinsichtlich dieses Wortlauts keiner weiteren Untersuchung. Allein wir können uns hierauf in keiner Weise verlassen, oder vielmehr wir müssen sagen, dass das angeführte Symbol nicht das vom Redner ausgelegte sein könne.

Und zwar aus folgenden Gründen:

1. In dem zweiten Abschnitt des Schlusstheils der Rede im Cod. bob.-vatic. lauten der Anfang und das Ende der zweiten Tetrade: „*Tertia die — et mortuos*", und der Anfang und das Ende der dritten: „*Et in Spiritum sanctum — resurrectionem*", sind ferner das Anfangs- und Endwort der drei ersten Glieder der ersten Tetrade: „*Credo — virgine*", und besteht endlich das vierte Glied derselben Tetrade, wie es scheint, aus den Worten: „*Sub Pontio Pilato passus et sepultus*". Nach dem genannten Abschnitt im Cod. bob.-vatic. schloss also das in der Rede ausgelegte Symbol mit „*carnis resurrectionem*", während es nach dem entsprechenden Abschnitt im Cod. lamb. noch „*vitam æternam*" enthielt, lautet der Schluss des zweiten Artikels in ihm nicht, wie nach diesem, „*de vivis et mortuis*", sondern „*vivos et mortuos*", bestand, und enthielt endlich das dritte Glied des zweiten Artikels bloss die Worte „*Sub Pontio Pilato passus et sepultus*", während es nach derselben Partie im Lambacher Codex „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*" lautete.

2. In dem Haupttheile der Rede im Cod. bob.-vatic. lautet der dritte Artikel des in derselben erklärten Symbols augenscheinlich bloss: „*Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem*", wie aus dem siebenten und achten Abschnitt der Rede in diesem Cod. erhellt (s. in jenem die Worte: „Ergo vide: credes in patrem, credes et in filium. Et quid tertio? et in spiritum sanctum" und in diesem die Worte: „ne forte dicas, sed habet et *in ecclesiam*, sed habet et *in remissionem pecca-*

torum. Quid ergo? Par caussa est. Sic credimus in Christum, sic credimus in Patrem, quemadmodum credimus et in ecclesiam, et in remissionem peccatorum, et in carnis resurrectionem", — „*In ecclesiam sanctam et in remissionem peccatorum*". Crede ergo ex fide, quia omnia tibi peccata remittuntur", — „*Resurrectionem*. Crede quia resurget et caro. Quid enim opus fuit, ut Christus carnem susciperet? quid opus fuit, ut Christus mortem gustaret, sepulturam susciperet et resurgeret, nisi propter tuam resurrectionem? Totum hoc sacramentum est tuæ resurrectionis. Si Christus non resurrexit — firma est fides nostra. Ergo dixi apostolos symbolum composuisse"). In dem zweiten Abschnitt des Schlusstheils der Rede im Cod. lamb. enthält der dritte Artikel dagegen ausser dem „*Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem*" noch „*sanctorum communionem*" und „*vitam æternam*". Und ebenso schliesst im Haupttheil der Rede im Cod. bob.-vatic. das Glied von der Auferstehung Christi mit „*a mortuis*" („*Tertio die a mortuis*", — „Qua ratione enim, ubi de morte ascendit, sedet ad dexteram Patris?" — Duo habes: *surrexit a morte, sedet ad dexteram Patris*", — „dominus noster Jesus Christus sedet ad dexteram, a mortuis surrexit"), lautet hier das Glied vom Sitzen Christi zur Rechten des Vaters „*sedet ad dexteram Patris*" („*Ascendit et sedet ad dexteram Patris*", — „Qua ratione enim, ubi de morte ascendit, sedet ad dexteram Patris", — „Duo habes: *surrexit a morte, sedet ad dexteram Patris*", — „sedens ad dexteram Patris"), und schliesst das Glied von der Wiederkunft Christi zum Gericht *(vivos) et mortuos* („*et mortuos*". Audi, homo. — Unde *et mortuos?*"), während im zweiten Abschnitt des Schlusstheils der Rede im Lambacher Codex das vierte und sechste Glied des zweiten Artikels „*Tertia die resurrexit*" ohne „*a mortuis*" und „*sedet ad dexteram Dei Patris*", lauten, und das siebente Glied desselben Artikels mit „*de vivis et mortuis*" schliesst [89]).

[89]) Auch das zweite und das dritte Glied des zweitenArtikels scheinen im Cod. bob.-vatic. anders gelautet zu haben als im Schlusstheil des Cod lamb. Vgl. mit dem „*qui conceptus est de Spiritu sancto, natus de Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*" in diesem die Worte „*generatus spiritu*, inquit, *sancto ex Maria virgine*", „*qui natus et sepultus*, habes et passionem ipsius, et

3. Mehr noch: Im Cod. lamb. selbst stimmt der Haupttheil der Rede in Bezug auf den Wortlaut des in derselben ausgelegten Symbols nicht mit dem zweiten Abschnitt ihres Schlusstheils überein, indem in diesem Codex dort sowohl der dritte Artikel als das vierte und sechste Glied des zweiten ganz ebenso lauten, wie im Cod. bob.-vatic. an beiden Orten, im Schlusstheil und im Haupttheil (s. ob. S. 55 f. und S. 53 f.), und das siebente oder letzte Glied des zweiten Artikels nicht, wie im Schlusstheil, *„inde venturus, judicaturus de vivis et mortuis“*, sondern *„inde venturus judicare vivos et mortuos“* lautet (*„Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos.* Ipse de nobis judicaturus est“) [90]). Dieser Umstand legt ein starkes Zeugniss ab wider die Richtigkeit des Wortlauts des im Schlusstheil des Lambacher Codex mitgetheilten Symbols.

4. Wider ebendieselbe spricht auch, dass dieses Symbol mit dem der (älteren) römischen Kirche, von welchem doch der Redner geradezu erklärt, dass seine Kirche ihm folge, nicht übereinstimmt. Denn das altrömische Symbol hat nach dem ausdrücklichen und klaren Zeugniss des in Rom getauften Hieronymus [91]), sowie nach mehreren anderen Zeugnissen nicht mit *„vitam æternam“*, sondern mit *„carnis resurrectionem“* geschlossen. Ebenso haben nach dem Glaubensbekenntniss des Marcellus von Ancyra in seinem Brief an den römischen Bischof Julius [92]), das wesentlich nichts Anderes ist als eine griechische Ueber-

sepulturam“ und „*Sub Pontio Pilato passus et sepultus;* habes passionem et sepulturam“ in jenem. Nach diesen Worten hat es den Anschein, als hätten die beiden Glieder in dem in der Rede ausgelegten Symbol „*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, sub Pontio Pilato passus et sepultus*“ oder ähnlich gelautet.

[90]) Auch hinsichtlich des zweiten und dritten Gliedes des zweiten Artikels stimmen, wie es scheint, der Schlusstheil und der Haupttheil der Rede im Cod. lamb. nicht mit einander überein. Vgl. die Worte „sed generatus a Spiritu sancto ex Maria virgine“ und „qua natus, et passus est, et sepultus: habes passionem ipsius et sepulturam“ in diesem mit dem in der vorangehenden Anm. angeführten Wortlaut der beiden genannten Glieder.

[91]) „In symbolo fidei et spei nostræ — post confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiæ omne christiani dogmatis sacramentum carnis resurrectione concluditur“ (Contr. Johan. Hieros. n. 28, Opp. T. II p. 380 ed. Migne).

[92]) Bei Epiph. Pan. hæres. 72 n. 3, Opp. T. II p. 372 ed. Dind.

setzung des Symbols der älteren römischen Kirche [93]), nach Rufins „Commentarius in symbolum Apostolorum" und nach anderen Documenten in dem altrömischen Symbol die Worte „*sanctorum communionem*" gefehlt. Desgleichen haben endlich das vierte, sechste und siebente Glied des zweiten Artikels in diesem Symbol nach allen den Documenten, aus denen wir es kennen, nicht „*Tertia die resurrexit*", „*sedet ad dexteram Dei Patris*" und „*inde venturus, judicaturus est de vivis et mortuis*", sondern „*tertia die resurrexit a mortuis*", „*sedet ad dexteram Patris*" und „*inde venturus judicare vivos et mortuos*" gelautet.

5. Was von dem Verhältniss des im Cod. lamb. im Schlusstheile der Rede mitgetheilten Symbols zum Symbol der älteren römischen Kirche gilt, das gilt auch von seinem Verhältniss zum mailändischen, und zwar nicht bloss darum, weil dieses Symbol nach dem directen Zeugniss des Ambrosius in der „Explanatio" selbst, und nach dem indirecten Zeugnisse desselben Kirchenvaters in seinem Briefe an Syricius (s. ob. S. 80) mit dem altrömischen identisch gewesen ist, sondern auch weil es nach dem, was wir anderweitig von seinem Wortlaute wissen, anders gelautet hat als das in der lambacher Handschrift a. a. O. recitirte Symbol. So finden wir z. B. die Worte „*sanctorum communionem*", die uns

[93]) Dass das Glaubenskenntniss Marcells eine griechische Uebersetzung eines abendländischen Symbols ist, erhellt insbesondere aus den beiden symbolischen Latinismen *και εἰς Χριστον Ἰησουν τον υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων* und *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀνασταντα ἐκ νεκρων*. In den originalen griechischen Tauf- und Glaubensbekenntnissen beginnt das erste Glied des zweiten Artikels stets mit *και εἰς τον κυριον* oder *τον κυριον ἡμων*, und wird im Gliede von der Auferstehung die Zeitbestimmung *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* dem Participium fast ausnahmslos nachgestellt. Ist aber das Glaubensbekenntniss Marcells Uebersetzung eines occidentalischen Originals, so muss dieses Original das römische Taufbekenntnis gewesen sein. Denn wir finden ja jenes Glaubensbekenntniss in einem Briefe Marcells an einen römischen Bischof, in dem sich der galatische Irrlehrer diesem als rechtgläubig darstellen wollte, und Marcell hatte sich, als er seinen Brief schrieb, funfzehn Monate lang in Rom aufgehalten. Dass das Glaubensbekenntniss Marcells nach dem Gliede von der Auferstehung des Fleisches noch das Glied vom ewigen Leben enthält, das nicht im römischen Symbol stand (s. die vorang. Anm.), rührt davon her, dass Marcell an diesen Schluss das Symbolums gewöhnt war und ihn darum unwillkührlich hinzufügte, und dass im ersten Artikel seines Symbols *πατερα* fehlt, hat wahrscheinlich nur in einem Textfehler seinen Grund.

hier begegnen, in keiner von den Schriften Augustins, in welchen dieser Kirchenvater, der bekanntlich in Mailand von Ambrosius's Hand getauft worden ist, sein eigenes Taufbekenntniss und nicht das carthaginiensisch-afrikanische [94]) auslegt: seinem „Liber de fide et Symbolo“, seinem „Enchiridion ad Laurentium“, seiner Schrift „De agone Christiano“, seinem „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ und seinen „Sermones 213 et 214. In traditione Symboli“ als einen Bestandtheil des Symbols angeführt oder auch nur angedeutet.

6. Endlich: Wir haben ob. S. 67 f., S. 69 f. und S. 73 gesehen, dass nicht nur der Text der „Explanatio“ in der Lambacher Handschrift überhaupt sehr verderbt ist, sondern dass auch Derjenige, von dem diese Handschrift herrührt, oder seine unmittelbare oder mittelbare Quelle das überlieferte Wortgefüge vielfach frei und willkührlich behandelt hat. Wenn aber dem so ist, so kann er oder einer seiner Vorgänger leicht auch die Lücken, die der Nachschreiber im vorletzten Abschnitt der Rede zwischen den Anfangs- und Schlussworten der zweiten und dem ersten Gliede und dem Schlussworte der dritten Tetrade [95]), sowie zwischen dem ersten und letzten Worte der drei ersten „sententiæ“ der ersten Tetrade [96]) gelassen hatte, willkührlich ausgefüllt und das *„sub Pontio Pilato passus et sepultus“*, das von demselben hier als der Wortlaut der vierten „sententia“ der nämlichen Tetrade angegeben worden war, es für unvollständig ansehend, willkührlich vervollständigt haben.

Man könnte dafür, dass das Symbol, welches im Cod. lamb. im Schlusstheil der Rede recitirt wird, dasjenige ist, das der Redner seinen Katechumenen tradirt und ausgelegt hat, geltend machen wollen, dass der Wortlaut dieses Symbols so eigenthümlich ist, dass er von allen den Symbolformen, die uns sonst bekannt sind, so stark abweicht [97]).

[94]) In welchem übrigens *„sanctorum communionem“* ebenfalls fehlt.

[95]) *„Tertia die et mortuis“*; *„Et in Spiritum sanctum resurrectionem“*.

[96]) *„Credo virgine“*.

[97]) Dies gilt doch nur von ihm als Ganzem, indem sich seine ungewöhnlichen Einzelheiten alle in anderen Symbolen wiederfinden, wenn auch meist nur in einem einzigen. Das Fehlen von *„creatorem cœli et terræ“* im ersten Artikel neben dem Wortlaut, den das zweite und dritte Glied des zweiten Artikels in ihm haben (*„qui conceptus est de Spiritu sancto, natus de Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus“*), theilt es mit dem Augustin zugeschriebenen *„Ser-*

Man könnte sagen wollen: der Schreiber des Cod. lamb. oder einer seiner Vorgänger würde, falls er wirklich gethan hätte, was er nach unserer Annahme leicht gethan haben könne, den Redner wohl das spätere römische Symbol und nicht ein so ganz eigenthümliches und ungewöhnliches, wie das ob. S. 116 f. angeführte, haben recitiren lassen. Die Eigenthümlichkeit und Abnormität dieses Symbols, könnte man behaupten, sei eine Bürgschaft dafür, dass es dasjenige sei, welches der Redner wirklich tradirt und erklärt hat.

Allein die unläugbare Eigenthümlichkeit und Abnormität des in Rede stehenden Symbols vermag doch nicht allem dem Vielen das

mo 213. In traditione Symboli" (*„Credo in Deum Patrem omnipotentem, — qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*"), — das Fehlen des „*in*" im ersten Gliede des zweiten Artikels mit der Relation der Glaubensregel in Tertullians Schrift de virgg. vel. c. 1 („— *credendi* scilicet *in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus, Jesum Christum*"; in den Taufsymbolen fehlt die Präposition nie, weder in den lateinischen, noch in den griechischen), — das „*natus de Maria virgine*" nach „*qui conceptus est de Spiritu sancto*" mit dem Symbol im „Missale Gallicanum" (*„qui conceptus est de Spiritu sancto, natus est de Maria virgine*"), — das Fehlen des „*descendit ad inferna*" neben dem „*sanctorum communionem*" mit dem Symbol in der mozarabischen Liturgie (Lit. Moz. T. I p. 395 ed. Migne), — das Fehlen des „*a mortuis*" nach „*tertia die resurrexit*" mit dem Fehlen desselben im Symbol des Venantius Fortunatus (*„tertia die resurrexit*"), im Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" (*„die tertio resurrexit*"), in dem Symbol am Schlusse des „Sacramentarium Gallicanum" („Thomas dixit: *tertia die resurrexit*"), im jerusalemischen Symbol, in dem Symbol in den apostolischen Constitutionen, in dem kürzeren Symbol des Epiphanius, in dem antiochenischen Symbol, im Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum u. s. w.), — das „*sedet ad dexteram Dei Patris*" mit dem Symbol in der moz. Liturgie (*„sedet ad dexteram Dei Patris*"), — das „*judicaturus*" mit dem Symbol in derselben Liturgie (*„inde venturus judicaturus*"), mit dem Symbol des Venantius Fortunatus (*„judicaturus*" ohne „*inde venturus*") und mit dem Augustin zugeschriebenen „Sermo 213. In traditione Symboli" („Quid? *Inde venturus judicaturus vivos et mortuos*"; vgl. auch das „Credimus etiam *inde venturum* convenientissimo tempore *et judicaturum vivos et mortuos*" in Augustins Schrift „De fide et Symbolo" c. 8 n. 15, wo jedoch Augustin den Wortlaut des Schlussgliedes des zweiten Artikels frei anführt), — das „*de vivis et mortuis*" mit dem Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" (*„Inde venturus est judicaturus de vivis et mortuis*"), endlich das Fehlen des „*catholicam*"

Gleichgewicht zu halten, was wir zu Ungunsten desselben angeführt haben, und zwar um so weniger, als einerseits gerade der abnorme und zum Theil fast unbegreifliche [98]) Wortlaut desselben den Verdacht erweckt, dass es seine Existenz der Willkühr eines Abschreibers verdankt, und als es andererseits nicht undenkbar ist, dass ein solcher den Redner das Symbol seiner eigenen Kirche hat recitiren lassen [99]), in welchem Falle uns die Rede im Cod. lamb. zwei Symbole bieten würde, dieses und das vom Redner ausgelegte.

Wesentlich dasselbe, was dagegen spricht, dass das Symbol, welches im Cod. lamb. im zweiten Abschnitt des Schlusstheils der Rede recitirt wird, dasjenige ist, welches der Redner seinen Katechumenen tradirt und ausgelegt hat, spricht dafür, dass wir dieses Symbol in den Andeutungen zu suchen haben, die uns in beiden Handschriften im Haupttheile der Rede und in der bobiensisch-vaticanischen ausserdem im Schlusstheile derselben von ihm gegeben werden.

Hiefür spricht nämlich zuerst, dass der Schlusstheil und der

neben „sanctorum communionem" mit den „Libri duo de Spiritu sancto", die von Einigen einem römischen Diaconus Paschasius (um 500), von Anderen (höchst wahrscheinlich mit Recht) Faustus von Rhegium zugeschrieben werden („ut *sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam* credamus", Lib. I c. 1, Migne Patrologia T. LXII p. 11; doch ist „*sanctam ecclesiam*" hier sehr wahrscheinlich nur freies verkürztes Citat).

98) Fast unbegreiflich ist das Fehlen des „*catholicam*". Dieses Kirchenprädicat fehlt nämlich nach dem am Schlusse der vorangehenden Anmerkung Bemerkten im Grunde in keinem von den Taufsymbolen, in denen sich „*communionem sanctorum*" findet. Auch das Fehlen des „*in*" voran „*Jesum Christum*" ist in den altkirchlichen Taufsymbolen, sowohl den lateinischen als den griechischen unerhört und findet sich auf altkirchlichem Bekenntnissgebiet überhaupt nur einmal, in Tertullians Relation der Glaubensregel in „De virgg. vel. 1".

99) Dass es in der alten Kirche und zum Theil in der Kirche des früheren Mittelalters sehr eigenthümliche und nicht wenig abnorme Formen des Symbolums gegeben, zeigt z. B. das Symbol in der mozarabischen Liturgie, das mit dem in dem Cod. lamb. im Schlusstheil der „Explanatio" mitgetheilten Mehreres gemeinsam hat (s. Anm. 97), wie dann auch alle oder doch fast alle Abnormitäten desselben sich irgendwo wiederfinden. — Uebrigens lässt es sich auch denken, das der, von welchem dieses Symbol herrührt, es hie und da etwas freier und ungenauer referirt hat, oder dass sich einzelne Textfehler in dasselbe eingeschlichen haben (der Text der „Explanatio" ist ja im Cod. lamb. sehr verderbt), oder dass Beides zugleich geschehen ist.

Haupttheil der Rede im Cod. bob.-vatic. auf dasselbe Symbol führen. Wie jener den dritten Artikel und mit ihm das ganze Symbol mit der Auferstehung des Fleisches schliessen lässt („*Et in Spiritum sanctum resurrectionem*"), so auch dieser („Sed habet et *in ecclesiam*, sed habet et in *remissionem peccatorum*, sed habet et in *resurrectionem*", — „quemadmodum credimus et in ecclesiam, et in remissionem peccatorum, et in carnis resurrectionem", — „*In ecclesiam sanctam, et in remissionem peccatorum.* Crede ergo — *Resurrectionem.* Crede quia resurget et caro — sed quia resurrexit, ideo firma est fides nostra. Ergo dixi apostolos symbolum composuisse"). Und wie in jenem das Schlussglied des zweiten Artikels mit *(vivos) et mortuos* endet *(„Tertia die et mortuos")*, so auch in diesem *(„et mortuos.* Audi, homo". — Unde *et mortuos?* Ipse de nobis judicaturus est").

Ferner spricht dafür, dass das im Cod. bob.-vatic. in der ganzen Rede und im Cod. lamb. im Haupttheile derselben angedeutete Symbol dasjenige ist, welches der Redner tradirt und ausgelegt hat, der merkwürdige und gewichtige Umstand, dass die Andeutungen, die in dem zuletzt genannten Codex am angeführten Orte von seinem Wortlaute gegeben werden, völlig mit dem übereinstimmen, was in dem zuerst genannten Codex theils an demselben Orte, theils an ihm und im Schlusstheile der Rede von demselben Wortlaut angedeutet wird. Vgl. das „Tertia die resurrexit a mortuis, habes et resurrectionem ejus" im Haupttheile der Rede im Cod. lamb. mit dem „*Tertio die a mortuis*" im Haupttheile derselben im Cod. bob.-vatic., — das „Ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris", das „Qua ratione enim, ubi de morte ascendit, sedet ad dexteram Patris" und das „Sedet ad dexteram Patris, inde venturus" &c. an dem ersteren Orte mit dem „*Ascendit et sedet ad dexteram Patris*", dem „Qua ratione enim ubi de morte ascendit, sedet ad dexteram Patris?" dem „Duo habes: *surrexit a morte, sedet ad dexteram Patris*" und dem „prærogativam sibi suæ victoriæ vindicavit, sedens ad dexteram Patris" an dem letzteren, — das „Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos" an jenem mit dem „*et mortuos.* Audi homo", dem „Unde *et mortuos?*" und dem „*Tertia die et mortuos*" im Cod. bob.-vatic. im Haupttheil und im Schlusstheil,—

endlich das „Sed habet et Ecclesiam, sed habet et remissionem peccatorum, sed habet et resurrectionem“, das „quemadmodum credimus et Ecclesiam, et remissionem peccatorum, et carnis resurrectionem“, das „Sanctam ecclesiam et remissionem peccatorum. Crede ergo“ &c., das „Remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Credo quia resurget et caro — sed quia resurrexit, ideo firma est fides nostra. Legimus, ut si quis symbolum suum violaverit“ im Cod. lamb. im Haupttheile der Rede, mit dem „Sed habet et *in ecclesiam*, sed habet et *in remissionem peccatorum*, sed habet et *in resurrectionem*“, dem „quemadmodum credimus et in ecclesiam, et in remissionem peccatorum, et in carnis resurrectionem“, dem „*In ecclesiam sanctam et in remissionem peccatorum.* Crede ergo“ &c., dem „*Resurrectionem.* Crede quia resurget et caro — sed quia resurrexit ideo firma est fides nostra. Ergo dixi apostolos symbolum composuisse“ und dem „*Et in Spiritum sanctum resurrectionem*“ im Cod. bob.-vatic. im Haupttheile und im Schlusstheile. Der Haupttheil der Rede im Cod. lamb. zeugt, wie wider ihren Schlusstheil in ihm selber, so für ihren Haupttheil und ihren Schlusstheil im Cod. bob.-vatic.

Weiter spricht dafür, dass das Symbol, was im Cod. bob.-vatic. und im Haupttheile der Rede im Cod. lamb. angedeutet wird, dasjenige ist, was der Redner ausgelegt hat, auch noch, dass das an beiden Orten angedeutete Symbol mit dem römischen und mailändischen wesentlich übereinstimmt. Wie wir schon ob. S. 81 f. Anm. 51 gesehen haben, besteht seine einzige Abweichung von diesen Symbolen darin, dass das dritte Glied des zweiten Artikels in ihm nicht, wie im römischen, „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*“ und nicht wie im mailändischen (nach dem ob. S. 121 angeführten Schriften Augustins) „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus*“, sondern, wie es den Anschein hat, „*sub Pontio Pilato passus et sepultus*“ oder auch „*passus sub Pontio Pilato et sepultus*“ gelautet hat [100]).

[100]) Liesse es sich annehmen, dass in den Worten „*sub Pontio Pilato passus et sepultus*“ nur der Anfang und das Ende des dritten Gliedes des zweiten Artikels angeführt werde, und zwar der erstere in der Wortstellung etwas frei („*sub Pontio Pilato passus*“ für „*passus sub Pontio Pilato*“), und dass weder das auf „*sub Pontio Pilato*

Schliesslich zeugt auch das hohe Alter und die relative Güte des Cod. bob.-vatic. dafür, dass das in ihm allenthalben angedeutete Symbol das gewesen ist, was der Redner den Initianden überliefert und erklärt hat.

Das in der „Explanatio" ausgelegte Symbol hat, wenn wir um dasselbe zu erhalten, alles das zusammenstellen, was im Cod. bob.-vatic. im Haupttheil und Schlusstheil derselben und im Cod. lamb. in ihrem Haupttheil von seinem Wortlaut angedeutet wird, und in Bezug auf einzelne Punkte, die in ihr gar nicht oder sehr leicht und dunkel angedeutet sind, das römische und mailändische Bekenntniss zur Hilfe nehmen, wesentlich also gelautet.

Credo in Deum Patrem omnipotentem[101]. *Et in Jesum Christum filium ejus unicum, dominum nostrum*[102], *qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*[103], *sub Pontio Pilato passus et sepultus*[104],

passus et sepultus" folgende „habes passionem et sepulturam", noch das „habes et passionem et sepulturam" im Haupttheil der Rede im Cod. bob.-vatic., noch endlich das „qua natus, et passus est, et sepultus: habes passionem ipsius et sepulturam" im Haupttheil der Rede im Cod. lamb. fordere, dass das in Rede stehende Glied des Symbols kein anderes Verbum enthalten habe als die beiden „*passus*" und „*sepultus est*": so könnte man meinen, dasselbe habe, wie im mailändischen Symbol nach Augustins Auslegungen desselben, „*passus sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus*" gelautet. Allein das „habes passionem et sepulturam" und „habes et passionem ipsius et sepulturam" des Cod. bob.-vatic. und das „qua natus et passus est et sepultus: habes passionem ipsius et sepulturam" des Cod. lamb. führen doch nur auf „*passus*" und „*sepultus*", weshalb die Worte: „oder auch „*sub Pontio Pilato passus, crucifixus et sepultus*" auf S. 82 Anm. besser zu streichen sind.

101) Nach dem altrömischen und mailändischen Symbol.

102) Nach den Worten: „*Credo unicum dominum nostrum.* Sic dicite: *filium ejus unicum*" und „dicamus filium etiam ejus unicum dominum nostrum" im Cod. bob.-vatic., den Worten: „Hinc Symbolum unicum dominum nostrum sic dicite: Filium ejus unicum" und „dicamus Filium etiam (ejus) unicum dominum nostrum" im Cod. lamb. und nach dem römischen und mailändischen Symbol.

103) Nach dem „non enim ex virili natus est semine, sed generatus *spiritu*, inquit, *sancto ex Maria virgine*", dem „*qui natus et sepultus*" und „*Credo virgine*" im Cod. bob.-vatic. (s. ob. S. 52, 53 und 57), dem „Non enim ex virili natus est semine, sed generatus a Spiritu sancto ex Maria virgine" und dem „qua natus, et passus est, et sepultus" im Cod. lamb. (s. ob. S. 52 und 58) und nach dem altrömischen und mailändischen Symbol.

tertia die[105]) *resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.*

[104]) S. Anm. 100 und Anm. 89. Was die Stellung von „*passus*" vor „*sub Pontio Pilato*" betrifft, so vergleiche das „qui *crucifixus sub Pontio Pilato*" im carthaginiensisch-afrikanischen Symbol (Hahn, Bibl. der Symbb. S. 19 und 21 f.).

[105]) Das „*Tertio die*" in den Worten „*Tertio die a mortuis*" im Cod. bob.-vatic. (s. ob. S. 53 f.) beruht wohl auf einem Textfehler. Doch finden wir „*Tertio*" auch in dem Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum".

XV.

Ein altkirchliches Taufbekenntniss und eine Auslegung desselben aus zwei Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Wien.

Als ich mich im Sommer des Jahres 1861 auf der Bibliothek zu München befand, bekam ich unter Anderem das umfangreiche Werk von Michaël Denis [1]) „Codices manuscripti theologici bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis latini" (5 Voll. fol., 1793—1802) in meine Hände und durchlief dasselbe, zum Theil um nach neuen, bisher unbekannten Auslegungen des Symbols zu suchen, die dazu beitragen könnten Licht auf seine Geschichte in der alten Kirche zu werfen. Mein Suchen war nicht ohne Frucht. Ausser Anderem fand ich im zweiten Theile des zweiten Bandes, der die ascetischen Handschriften umfasst, p. 1551 seqq. eine Handschrift, Cod. 664, besprochen, die neben einer Menge anderer Schriften eine Auslegung des Symbols enthalten sollte, über welche Denis Folgendes bemerkt: „XI. fol. 223 p. 2 [2]). *Incipit exhortacio sancti Ambrosii episcopi ad neophitos de symbolo.* Supra paginam etiam *Augustinum* scripsit Librarius. Apud neutrum simile quid reperi. Exorditur: *Gracia vobis et pax a Deo Patre et Filio et Spiritu sancto adsistat et habundet benedicti Domino. qui vocat vos in suum regnum et gloriam. quoniam apud ipsum et ipse fons vite est* &c. Recitat dein Symbolum Apostolorum exponitque præcipue contra *Arium* et *Sabellium* usque ad *crucifixus*, cetera deinde obiter percur-

1) Geb. 1729, gest. 1800. Er trat 1747 in den Jesuiterorden ein, ward 1784 zweiter und 1791 erster Conservator an der kaiserlichen Bibliothek zu Wien und hat sich auch als Dichter bekannt gemacht.

2) Die Rede schliesst fol. 226 p. 1.

rens, dum finiat: *a gratia baptismatis expiatos coheredes sibi in regni celestis gloria præparet, cum (cui?) gloria in secula seculorum.* Amen. Ignoro Auctorem, quem satis antiquum esse oportet". Ueber die Handschrift selbst bemerkt Denis: „Cod. membraneus lat. Sec. XIV Folior. 289 f. per duas columnas luculente exaratus, coloribus illustratus et quondam, ut fol. 3 notatur, *Fratrum Carthusiensium juxta pragam extra muros*, sequentia complectitur" &c. [a]). Angereizt durch Denis's Worte: „Recitat dein Symbolum Apostolorum exponitque præcipue contra Arium et Sabellium" und: „Ignoro Auctorem, quem satis antiquum esse oportet", sowie auch durch die Ueberschrift der von ihm besprochenen Auslegung des Symbols selbst, beschloss ich nun während meines bevorstehenden Aufenthalts in Wien eine Abschrift von dieser Auslegung zu nehmen und führte kurz darauf diesen meinen Beschluss aus. Nachdem ich dasselbe gethan, war ich so glücklich bei einer neuen Durchsicht des Werkes von Denis eine zweite Handschrift von ihm besprochen zu finden, welche ebenfalls die abgeschriebene Auslegung enthält, und conferirte nun die beiden Handschriften mit einander. Die zweite Handschrift wird von dem Wiener Bibliothekar im ersten Theile des zweiten Bandes seines Werks, der von den „Codices patristici" handelt, auf p. 608 s. als Cod. 305 beschrieben. Er bemerkt über diesen Codex: „Cod. carth. lat. Sec. XV Folior. 337 f. partim lineis longis, partim per 2 columnas exaratus, minio distinctus, et a supra laudato M. Thoma de Hasselbach legatus, ut theca anterior præfert, Collegio Ducali Wienne"; und von der Auslegung selbst, welche

[a]) Die zehn Schriften, die der Ambrosius beigelegten Auslegung des Symbols vorangehen, sind: Hugo von St. Victors vier Bücher „De claustro animæ", die „Acta Pilati" und Aehnliches, Bernhard von Clairvauxs Schrift an Eugen III; Augustins vier Bücher „De doctrina Christiana", Gennadius's Schrift „De ecclesiasticis dogmatibus"; Augustins „Liber de fide et Symbolo"; Fulgentius von Ruspes Schrift „Ad Petrum diaconum de fide"; der pseudoaugustinische „Sermo 242. De Symbolo VI ad competentes"; der pseudoaugustinische „Sermo 237. De Symbolo I ac de deitate et omnipotentia Patris"; der pseudoaugustinische „Sermo 118. In Natali Domini II". Auf die in Rede stehende Auslegung des Symbols folgen dann noch drei Schriften: Augustins Schrift „Ad Timasium et Jacobum de natura et gratia"; desselben Schrift „Ad Valentinum de gratia et libero arbitrio"; endlich „Claustrum animæ cum dispositione officiorum et officialium suorum, secundum quod disponi solet et ordinari claustrum materiale".

die siebenundzwanzigste und letzte von den im Cod. enthaltenen Schriften bildet [4]), sagt er: „XXVII fol. 335 p. 2 [5]). Sermo autoris mihi non comperti, qui Filium Patri consubstantialem propugnat, hoc insolito ingressu: Gratia vobis et pax a deo patre et filio et spiritu sancto adsistat et habundet, benedicti domino, qui uocavit uos ad suum regnum &c. Per decursum Arius nominatim accusatur, et *Sabellius* dicitur tam impius confusor quam ille divisor. In V. etiam 14 Joh. 1 non habitavit sed habitabit legitur. Ultima præclari homiletæ sunt: a gratia baptismatis expiatos coheredes sibi in regni celestis gloria præparet“ &c.

Ich gebe nun hier zunächst die Auslegung nach den beiden Wiener Handschriften, deren ältere ich mit A. und deren jüngere ich mit B. bezeichne, heraus, um mich hierauf über ihren Inhalt, ihren Gang, ihre Eintheilung und ihre Eigenthümlichkeit, sowie über ihre Ueberschrift auszusprechen und die Fragen zu erörtern, aus welcher Zeit sie herrührt, welcher Kirche sie angehört, und wer ihr Verfasser ist.

Der Herausgabe derselben muss ich jedoch einige Bemerkungen vornehmlich über die Beschaffenheit der beiden Handschriften, über ihr Verhältniss zu einander und über den Inhalt der Anmerkungen, womit ich den Text zu versehen gedenke, voranschicken.

Der Text ist in beiden Handschriften ziemlich, wenn auch nicht sehr bedeutend, verdorben. Dies gilt jedoch durchaus nicht von der Stelle, wo der Verfasser das Symbol recitirt, wie wir denn auch hier nur eine ganz unwesentliche Differenz zwischen den beiden Handschriften finden [6]). Die Ursache hievon liegt in der grossen Einfachheit des Symboltextes. An den meisten Stellen, wo der Text fehlerhaft ist, lässt sich der ursprüngliche Wortlaut mit Sicherheit oder doch mit Wahrscheinlichkeit restituiren, theils dadurch, dass die eine von den Handschriften das Rechte bewahrt hat, theils dadurch, dass aus dem Zusammenhange hervorgeht, was der Verfasser geschrieben hat. Nur an einigen wenigen

[4]) Die drei ihr vorangehenden Schriften sind Augustins „Liber de fide et Symbolo“, der pseudoaugustinische „Sermo 242. De Symbolo VI ad competentes“ und der pseudoaugustinische „Sermo 237. De Symbolo I ac de deitate et omnipotentia Patris“.

[5]) Die Rede schliesst fol. 337 p. 1.

[6]) In A. lautet das Glied von der Himmelfahrt „*ascendit in celos*“, in B. „*ascendit ad celos*“.

Stellen ist eine Restitution der Worte desselben unmöglich oder doch sehr schwer.

Die beiden Handschriften müssen in einem nahen historischen Zusammenhang mit einander stehen, indem ihnen eine Reihe von zum Theil eigenthümlichen Fehlern gemeinsam ist. So fehlen in dem Citat aus Jes. 1, 18, das wir im Anfang der Rede finden, in beiden ganz offenbar ein Paar Worte (s. S. 133 Anm. 16); so heisst es im Anfang des Theils der Rede, der auf die Recitation des Symbols folgt, in beiden „sed ut impletur sermo“ statt „sed ut impleatur sermo“ oder „sed ut impleretur sermo“ (s. S. 134 Anm. 24); so heisst es endlich in den Schlussworten der Rede in beiden „cum gloria in sæcula sæculorum“ statt „cui gloria in sæcula sæculorum“ (s. S. 140 Anm. 111 und vgl. auch noch S. 134 Anm. 30, S. 135 Anm. 40, S. 136 Anm. 44 und 48, S. 137 Anm. 55, 58, 59, 61, 65, 67 und 68, S. 138 Anm. 75 und S. 139 Anm. 90 und 99). Und auch noch ein anderer Umstand deutet auf historischen Zusammenhang zwischen den beiden Handschriften hin. Wir finden nämlich einige Absätze in ihnen, und diese Absätze sind in beiden ganz dieselben. Vielleicht kann man sogar annehmen, dass die jüngere Handschrift eine Abschrift der älteren ist. Die Differenzen zwischen ihnen sind dieser Annahme kaum im Wege, indem sie sich bei ihr fast alle mit Leichtigkeit erklären lassen. Der jüngere Abschreiber kann an einigen Stellen unrichtig gelesen, an andern etwas ungenau abgeschrieben und an noch andern endlich den ihm vorliegenden Text corrigirt haben. Nur der Umstand, dass wir im Cod. B. weder die Ueberschrift, noch die Worte „Expō Symboli secundum Ambrosium“ nach der Einleitung und vor der Recitation des Symbols finden, spricht gegen einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den beiden Handschriften, wiewohl keinesweges entscheidend.

Was meine Anmerkungen zum Text betrifft, so sind sie von dreifacher Art. — Einige sind kritisch und geben entweder die von den beiden Lesarten an, die ich nicht in den Text aufgenommen habe, oder Verbesserungen solcher Lesarten, die sich zwar in beiden Handschriften finden, aber augenscheinlich oder aller Wahrscheinlichkeit nach falsch sind [7]),

[7]) Ich habe die Verbesserungen niemals in den Text aufgenommen, auch da nicht, wo die Unrichtigkeit des Textes oder die Richtigkeit der Verbesserung evident ist oder mir evident schien.

oder endlich Vermuthungen [8]). — Andere Anmerkungen geben die Stellen in der heiligen Schrift an, wo die ausdrücklichen biblischen Citate in der Rede, die biblischen Stellen, die der Verfasser nur in seine Rede verflochten hat ohne sie geradezu zu citiren, die biblischen Worte, in denen er gesprochen hat, und endlich die Bibelstellen, die ihm nur vorgeschwebt haben, angeführt werden. Die Ursache davon, dass ich auch bemerkt habe, woher diese letzten und die biblischen Worte, in denen der Verfasser gesprochen hat, genommen sind, und wo die biblischen Stellen stehen, die nicht geradezu citirt werden, wird man aus der Untersuchung über das Zeitalter der Rede ersehen. — In noch anderen Anmerkungen endlich führe ich Stellen aus Kirchenvätern an, die mit den Stellen in der Rede verwandt sind, zu welchen sie citirt werden.

Noch muss ich bemerken, dass ich der Orthographie der beiden Handschriften und der Handschriften überhaupt unsere gewöhnliche substituirt und so nicht „exhortacio", „neophitos", „habundet", „vite" u. s. w., sondern „exhortatio", „neophytos", „abundet", „vitæ" u. s. w. geschrieben habe. Ebenso habe ich unsere gewöhnliche Interpunction angewendet. Dagegen habe ich die Absätze der Handschriften beibehalten, indem ich sie nur mit einem Paar neuen, den beiden letzten, vermehrt habe.

Incipit exhortatio sancti Ambrosii episcopi ad neophytos de Symbolo [9]).

Gratia vobis et pax a Deo Patre et Filio et Spiritu sancto adsistat et abundet [10]), benedicti Domino [11]), qui vocat vos in suum regnum et gloriam [12]); quoniam apud ipsum et ipse fons vitæ est, in cujus lumine spirituali videbimus lumen æternum [13]). Dicam itaque vobis in voce psalmi: *Accedite ad eum et illuminamini et vultus vestri non erubescent* [14]); dicam in oratione prophetica: *Lavamini et mundi estote, et si fuerint peccata nostra* [15]), *ut nivem dealbabo* [16]). *Lex* enim,

8) Einmal habe ich mich auf die Bemerkung eingeschränkt, dass die Stelle verdorben sei. S. S. 136 Anm. 48.

9) Diese Ueberschrift fehlt in B. 10) Vgl. Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 3. Eph. 1, 2; 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Jud. 2. 11) Vgl. Gen. 24, 31.

12) Vgl. 1 Thess. 2, 12 und ausserdem 2 Thess. 2, 14 und 1 Petr. 5, 10.

13) Vgl. Ps. 36, 10. 14) Ps. 34, 6. 15) Lies „*vestra*". 16) Jes. 1, 16. 18. In beiden Codd. ist zwischen „*peccata vestra*" und „*ut nivem dealbabo*" Etwas, wahr-

inquit, *Domini irreprehensibilis est*[17]), *convertens animas*, *præceptum Domini lucidum*, *illuminans oculos*, *timor Domini castus*, *permanet in sæculum sæculi*[18]). Venite itaque[18 b]), filii, audite me, timorem Domini docebo vos[19]), timorem Domini hunc, qui castus et sanctus est. Fons hujus timoris est fides. Ad cujus confessionem ediscendam hodie convenistis. Symbolum enim, quod vobis percipiendo baptismo prædestinatum recitaturus sum sermone præsenti, salutiferæ signaculum fidei vestræ[20]) et confessionis est titulus. Sic enim salus nostra perficitur, ut verbum evangelicæ prædicationis, quod corde percipimus, ore promamus. Quia neque justitiam facere possumus, si dubio corde credamus, neque salutem acquirimus, si erubescamus id, quod credimus, confiteri[21]).

scheinlich „ut phœnicium", ausgefallen. [17]) „*Est*" nach „*reprehensibilis*" fehlt in B. [18]) Ps. 19, 8. 9. 10. [18 b]) A. „igitur". [19]) S. Ps. 34, 12. Vgl. die Worte: „Audite ergo, fratres carissimi, redemtoris nostri vocem per prophetam dicentem: *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos*" im „Sermo pseudoaug. 241. De symb. V" (Aug. Opp. T. V, P. 2. App. p. 2190 ed. Migne) und ferner die Worte: „Sed jam vos ecclesiæ pia germina prophetico sermone compello. *Venite, filii, audite me,* immo per me et per meam vocem jussa veri genitoris audite, quia vos meo ore deus vocat: *Venite, filii.* Quo venite? et ad quid? *Timorem Domini,* inquit, *docebo vos.* Et quis veniat ad timorem? ille, qui vult vitam, ille, qui cupit videre dies bonos; ille, qui vult bonum facere, fugere malum; ille, qui post carnis et spiritus conflictum quietem divinæ pacis desiderat obtinere. *Venite, filii, audite me: timorem Domini,* inquit, *docebo vos.* Quis est homo" &c. in Petr. Chrysol. „Sermo 62 in Symb." (Opp. p. 371 ed. Migne). Vgl. auch noch die Worte: „Audistis vocem patris, vocem vocantis audistis: *Venite, filii,* venite, venite, quia venit tempus fidei, credulitatis dies, confessionis hora. Venite petitores fidei" &c. in Petr. Chrysol. „Serm. 59 in Symb." (ebds. p. 362).

[20]) Vgl. die Worte: „Quod symbolum est spiritale signaculum" in Ambrosius's „Explanatio Symboli ad initiandos" (ob. S. 50), die Worte: „Symbolum quoque specialiter debemus tanquam nostri signaculum cordis antelucanis horis quotidie recensere" in Ambrosius's Schrift „De virginibus" Lib. III c. 4 n. 20 und die Worte: „Symbolum est signaculum fidei catholicæ" im Sacr. Gall. (Murat. Lit. Rom. vet. II p. 880).

[21]) Nach. Röm. 10, 10: „*Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*". Dieselbe Stelle wird in den Reden über das Symbol häufig auf dieses angewendet. S. z. B. Augustins „Sermo 214. In trad. Symb." n. 1. (Opp. T. V, P. 1 p. 1065 ed. Migne) und „De Symb. serm. ad Cat." n. 1 (Opp. T. VI p. 627 ed. Migne) und Petr. Chrysol. „Serm. 56. De symb." und „Serm. 61 in Symb." (Opp. p. 356 und 369 ed. Migne).

Ideo ipse Dominus in Evangelio dicit: *Quia qui me vel meos sermones confessus fuerit coram hominibus, et ego confitebor eum coram patre meo, qui in coelis est. Si autem negaverit me coram hominibus, et ego illum negabo coram angelis patris mei* [22]).

Credimus itaque *in Deum Patrem omnipotentem, sæculorum omnium et creaturarum regem et conditorem. Et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum; qui natus est de Spiritu sancto et ex Maria virgine; qui sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus; tertia die resurrexit a mortuis; ascendit in coelos* [23]); *sedet ad dexteram Dei Patris; inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum; et sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.*

Hujus Symboli forma multis etiam hæreticis in specie confessionis videtur esse communis; sed ut impletur [24]) sermo, qui scriptus est [25]): *Ore suo benedicebant et corde maledicebant* [26]). Nam eos, qui insuper recitata [27]) fide verborum Symboli adumbratam speciem veritatis ore mentiri videntur et impii corde versuto tenent mendacium, detegit perversa doctrina et eorum, a quibus audiuntur, evidens et aperta subversio; ut simul in magistris et discipulis prædicationis sermo et evangelicæ veritatis eluceat, quia cæcorum duces cæci pariter in foveam tenebrarum cadunt [28]); quos uno gurgite communis error involvit et in infernum puteum [29]) mors una demergit. Nam omnipotentem patrem non credere vincuntur [30]), qui Filium a substantia Patris conantur

[22]) Matth. 10, 32 f. Luc. 12, 8 f. — An das Citat schliessen sich in A. noch die mit rother Dinte geschriebenen Worte „Expō (d. i. „Expositio") Symboli secundum Ambrosium". Hierauf folgt nach einem neuen Absatz das Symbol.

[23]) B. *ad cœlos*. In der Auslegung hat auch B. *in cœlos*. S. unten S. 140.

[24]) So in beiden Codd. Lies „impleatur" oder „impleretur".

[25]) Vgl. Joh. 15, 25. Ital.: „Sed ut impleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est"; vgl. 18, 9. 32. [26]) Ps. 62, 5. [27]) B. „insup." „In supra?" Vgl. die Worte: „Symbolum enim, quod vobis percipiendo baptismati prædestinatum recitaturus sum sermone præsenti", ob. S. 133. [28]) Matth. 15, 14. Luc. 6, 39.

[29]) Vgl. Ps. 55, 24. [30]) So in beiden Codd. Lies „convincuntur"; s. weiter unter die Worte: „Quomodo enim aut Arius omnipotentem Deum vere dicit, quem negare convincitur impietate doctrinæ".

abducere, se potius a corpore ipsius vitæ, qui veritatem Dei in mendacio detinent [31]), abscidentes, et Deum unum, hoc est Patrem et Filium Deum unum, quem labiis mendacibus credere se confitentur, factis negare impiis aguntur [32]). Quomodo enim aut Arius omnipotentem Deum vere dicit, quem negare convincitur impietate doctrinæ, quia eum æqualem ex sua substantia filium non genuisse confirmat? aut Sabellius per similitudinem sacrilegii, qui [32 b]) dissimilitudine quidem erroris ab Ario separatur, sed propter qualitatem blasphemiæ, errore diviso, in eundem mortis lacum [33]) confluens, tam impius confusor, quam ille divisor? Qui eundem et Patrem et Filium et Spiritum sanctum audet asserere, tantis stultitiæ tenebris ex impia voluntate cæcatus, ut incommutabili Deo, quod est Trinitas, mutabilem designet naturam et diabolicæ nequitiæ similem varietatem [34]), ut ipse sit idem Pater et Filius et Spiritus sanctus, non personaliter in Trinitate distincta subsistens, sed solitarie singularis et triformiter in singularitate mutabilis, ut, quando vult Pater esse Filius, non [35]) possit, et, quando personam Filii suscipit, deponat Patris, et rursum, deposito Patris et Filii nomine, Spiritus sancti nomen assumat. Atque ita et ipsi, de via veritatis aversi, in deviis vagantur erroribus, quia sic astruunt unitatem, ut abnegent trinitatem, sicut Ariani, ex impari dæmoniorum doctrina [36]) pares homicidæ [37]), tam impie separant, ut nefarie dividant unitatem. Verum utrosque ipse fons vitæ veritatis [38]) una sententia simul arguit et confundit et destruit, qui, majestatem magistra humilitate declarans, ait: *Ego et Pater unum sumus* [39]). *Unum* enim dicendo confudit [40]) Arianum impie separantem, *sumus* adjiciens, destruit Sabellium nefarie confundentem [41]). Nos itaque, propitio ipso Domino, qui illuxit no-

[31]) Vgl. Röm. 1, 18. [32]) Vgl. Tit. 1, 16. [32 b]) „Quia?“ [33]) Vgl. Ps. 88, 5. 7. Thr. 3, 55. Sach. 9, 11. [34]) Vgl. 2 Cor. 11, 14. [35]) So in beiden Codd. Lies „omnino“. [36]) 1 Tim. 4, 1. [37]) Joh. 8, 44. [38]) So beide Codd. „Et veritatis?“ „veritas?“ [39]) Joh. 10, 30. [40]) So beide Codd. Lies „confundit“ Gleich darauf steht in beiden das Præsens „destruit“.

[41]) Vgl. mit diesen Worten die Stellen: „Cum — dicit: *Ego et Pater*, revelatur æqualitas, cum dicit: *unum sumus*, unitas declaratur. Æqualitas confusionem excludit, unitas separationem; æqualitas Patrem Filiumque distinguit, unitas Patrem Filiumque non separat. Ergo cum dicit: *Ego et Pater*, Sabellianum repellit, quia alium se, alium Patrem dixit, repellit Photinianum, quia se cum Deo Patre junxit. Illos superioribus repellit, quia dixit: *Unum sumus;* tamen et in superioribus et in

bis [42]) et sedentes in tenebris et umbra mortis [43]) eduxit nos, non solum ore, sed corde depromamus [44]) catholicam confessionem, quia vere credimus in Deum Patrem omnipotentem, qui eum non adulatorie [45]), sed vere et proprie, ut est, omnipotentem dicimus. Et ideo non dubitamus, per eam omnipotentiam, qua cuncta rerum fecit ex nihilo, et filium de se ipso genuisse æqualem sibi et per omnia parem, hoc est voluntate, substantia et similitudine majestatis et æqualitate virtutis et societate unitatis et infinitate æternitatis. Neque enim sibi præstare potuit, quæ [45 b]) creaturis suis mortalibus et corruptibilibus præstare dignatur, ut secundum genus suum ipse generaret. Habet [46]) gloriam, ut ipse filium, quod illorum profano ore sic dictum est, dissimilem sibi gigneret et majestatis suæ detrimentum operaretur in sua plebe [47]), cum etiam hominibus confessione dederit filios Abrahæ degeneres [48]). Ipsi potius, stirpe vitali [49]) per intellectum mortiferum mente perversa degenerantes, intereant cum patre mortis suæ, diabolo, cujus progeniem se ipsi fecerunt, doctrinam ejus præferendo doctrinæ et regulæ veritatis!

Credimus itaque in Jesum Christum Filum Dei omnipotentem æqualem Deo; quem et nomine et forma et potentia divinitatis æqualem Patri scripturarum coelestium promissa [49 b]) verissima auctoritate cognovimus. De ipso enim dicit Joannes: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* [50]). Hunc et propheta David Filium Patris et Dei et Domini nostri Jesu Christi [51]) indiscrete copu-

inferioribus hæreticam jugulat sævitatem Sabellianorum, quia *unum* dixit *sumus*, non *unus sumus*, Arianorum, quia *ego et Pater* non *Pater et ego* dixit" &c., — „neque ut Sabellius Patrem confundamus et Verbum", — „nec juxta Sabellianos Patrem Filiumque confundens, nec juxta Arianos Patrem Filiumque secernens", — endlich: „quia non est in divinitate vel Sabelliana confusio, vel Ariana discretio" in Ambr. „De Spiritu sancto" Lib. III c. 16 n. 116 s., „De fide" Lib. I c. 1 n. 6 und Lib. II c. 3 n. 33, und „De Spiritu sancto" Lib. II c. 12 n. 142, Opp. T. II P. 1 p. 804, 530, 566 und 773 ed. Migne.

42) Vgl. Tit. 2, 11. 3, 4. Luc. 1. 78. 43) Vgl. Jes. 9, 1 und bes. Luc. 1, 79. 44) „Depromimus?" 45) A. „adulatoria" mit einem blasseren e über a als Correctur; B. „adulatoria". 45 b) „Quod?" 46) Oder „haberet". 47) Vgl. Ps. 94, 14: „*Quia non repellet Dominus plebem suam?*" 48) So A.; B. „confessio ne". Die St. ist verdorben, und ihr Sinn liesst sich darum nur errathen. 49) So beide Codd. Lies „a stirpe vitali". 49 b) So beide Codd. 50) Joh. 1, 1. 51) So beide Codd. Die St. ist verdorben. „Hunc et propheta David [Filium Patris Patri et Dei et Domini nomine indiscrete copulans?"

lans, ait: *Propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo lætitiæ*[52]), et: *Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis*[53]). Consubstantialem ergo Patri indicat Evangelista, cum ait: *Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*[54]). Sed et David propheta similiter, qui, personas dividens, ullo[55]) tamen nomine et unctum et unguentem Dominum appellat[56]). Et Deum coomnipotentem, vere coopificem Patri Filium in omnibus creaturis idem auctor ostendit, de Filio utique Verbo dicens: *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil*[57]). Conformem vero eidem Patri æque veridicum[58]) alterius Apostolis[59]) sermone conspicimus: *Qui, cum esset,* inquit, *in forma Dei, non rapinam arbitratus est esse æqualem Deo Patri*[60]).

Credite ergo et confitemini Dominum[61]) Patrem omnipotentem et Filium coomnipotentem, coopificem, coæternum Patri Filium, non creatum, sed natum[62]) Deum; Deus de Deo, lumen de lumine[63]). Absit omnis error et[64]) mentis et verbi! Si enim Verbum, non factura, si Filius, non servus, si genitus ex natura, non adoptatus et[65]) gratia. Hoc Verbum, Deus Dei Filius ante sæcula ineffabili generatione genitus est ab ingenito, per omnia æqualis et similis et uniformis Patri, excepto Filii nomine, quo Patris nomen ostenditur; quia in Patre et Filio naturaliter una substantia personaliter distincta pro nominibus in[66]) Patre Filium et Patrem revelat in Filio. Per hæc nomina contexitur ordo pietatis et naturæ unita[67]) indicatur, quia nec pater sine filio, nec filius sine patre dici potest. Nec tamen non solum in creatura ulla[67 b]) potest patris et filii natura discerni. Si enim ex ipso Verbo secundum genus omnia creari jussa perpetuis successoribus legem præcepti coelestis observat: quanto magis ipse omnium Dominus et creator secundum genus suum genuit talem, quantus[68]) ipse est. Et ideo omnia per ipsum et sine eo nihil fecit[69]). Et quis audet homo de generatione

52) Ps. 45, 8. 53) Ps. 110, 1. 54) Joh. 1, 1. 55) So in beiden Codd. Lies „uno“. 56) In B. fehlt „Dominum“ und statt „appellat“ hat dieser Cod. „vocat“. 57) Joh. 1, 3. 58) So beide Codd. Lies „veridico“. 59) So beide Codd. Lies „apostoli“. 60) Phil. 2, 6. In B. folgt noch „&c.“ 61) So beide Codd. Lies „Deum“. 62) A. hat über „natum“ das Wort „genitum“. 63) Aus dem Nic.: θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, „Deum ex Deo, lumen ex lumine“. „Deum?“ 64) In B. fehlt „et“. 65) So beide Codd. „Est?“ 66) A. „de“. 67) So beide Codd. Lies „unitas“. 67 b) Lies „nulla“. 68) So beide Codd. „Qualis?“ 69) Vgl. Joh. 1, 3.

ipsius disputare, cum propheta in Spiritu sancto, sine fine principium, omnium rerum initium et finem genitum videns, ait: *Generationem ejus quis enarrabit?* [70]) Sed neque coelestes creaturæ: Archangeli, Principatus, Dominationes, Throni [71]) possunt sibi divinæ ejus nativitatis conscientiam vindicare. Quæ enim videre potuit ortum Filii Dei ex Deo, cum omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil [72]). *Verbo* enim, inquit, *Domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum* [73]). Quid ergo tu, homo hæretice, qui terra es et in terram ibis [74]), qui terrena sapis, audes præsumere tibi scientiam de natura Dei, quam per cogitationum tuarum figmenta corrumpis? Cum enim per propheticum testimonium audies [75]): Verbo Domini, id est Filio Dei, quem tu æqualem Patri denegas, firmamenta coelorum esse perfecta, et spiritu oris ejus, id est Spiritu sancto, omnium coelestium elementorum virtutem esse solidatam [76]): si coeli non possunt scire generationem Filii Dei, quia creatore [77]) ipso senior creatura esse non potuit, quomodo tu tibi, terra, præsumis, ut noveris. Tot creaturæ operum ejus supra te sunt: et coelum et ornamenta coeli [78]) et omnis militia siderum [79]), solis et lunæ luminaria magna [80]), et coeli coelorum, et aquæ, quæ super coelos sunt [81]), et innumeræ legiones Angelorum et exercitus Principatuum et mysteria [82]) Dominationum et Thronorum [83]), et tamen altiorem sibi altissimum scire nequeunt. Adorando Potestates [84]), non scrutando perquirunt [85]), sed suscipiendo circueunt [86]), serviendo venerantur, laudando benedicunt, pervigilando celebrant.

[70]) Jes. 53, 8. [71]) Vgl. Col. 1, 16. [72]) Vgl. Joh. 1, 3. [73]) Ps. 33, 6. [74]) Vgl. Gen. 3, 19 und ausserdem Job 1, 21. [75]) So beide Codd. Lies „Audis?" [76]) Vgl. Ps. 33, 6. [77]) B. „creatorem". [78]) Vgl. Deut. 4, 19. [79]) Vgl. 2 Kong. 21, 3. 23, 4 f. Zeph. 1, 5. [80]) Vgl. Gen. 1, 14. 16. [81]) Vgl. Ps. 148, 4 und ausserdem Neh. 9, 6 und Gen. 1, 7. [82]) Beide Handschriften „misteria". [83]) Vgl. Col. 1, 16. [84]) Nach diesen Worten scheint in beiden Codd. ein mit dem folgenden „perquirunt" gegensätzlich correspondirendes Verbum ausgefallen zu sein. [85]) Voran „sed" &c. scheint ein aus „non", einem Gerundium im Ablativ und einem Verbum in 3 pers. plur. præs. bestehender und dem „sed" &c. gegensätzlich entsprechender Satz ausgefallen zu sein. — Doch kann auch „sed" &c. zu „non scrutando perquirunt" im Gegensatz stehen, und nach „Adorando Potestates" ein aus „non", einem Gerundium im Ablativ und einem Verbum in 3 pers. plur. præs. bestehender Satz ausgefallen sein. [86]) ? ? Das Wort ist in beiden Handschriften sehr undeutlich geschrieben.

Hoc Verbum caro factum est et habitavit [87]) in nobis [88]), hoc est homo factus voluntate misericordiæ et obedientia pietatis, pro salute nostra consentiens Patri, ut opus commune servaret ineffabili sacramento et [89]) saluti [90]) mysterio per omnipotentiæ virtutem, cooperante Patre et Spiritu sancto, conceptus a virgine [91]) et natus ex virgine [92]). Hujus quidem nativitatis arcanum antea [93]) nulli unquam creaturæ in terris aut in coelis revelatum, nisi hominibus per unum prophetam, qui ante sæcula operis hujus prædixerat sacramentum: *Ecce virgo accipiet* [94]) *in utero et pariet filium* [95]); et deinde ipsi beatæ Mariæ per unum Archangelum ex ore divino ad eam misso [96]), ut ei conceptionem partumque divini [97]) pignoris nuntiaret [98]), scilicet ne, tanti ignara mysterii, ad insperatum corporis inviolati tumorem puella expavesceret et, causam insolitæ conceptionis valetudinis ignorans, propriæ [99]) crederet esse prodigium, si nesciret opus esse divinum, hominem sine homine et cum Deo esse conceptum et in utero de carnis suæ materia sine carnis semine fabricandum, ut ineffabili generationis argumento [100]) ipse esset in Virgine creator sui, qui se per Spiritum sanctum operabatur creandum. Itaque hunc Filium Dei, homines, credite et confitemini [101]), sed filium Dei ex Deo et filium hominis ex matre, ita ut sine matre filius Dei et sine patre sit filius hominis, quia nec corporis sexus Deo, nec viri coitus in virgine. Hunc dominum majestatis [102]) et perfectum deum [103]) secundum naturam et formam Dei Patris credimus, ita ut perfectum hominem ex matre virgine. De humano corpore vestimentum carnis assumpsit [104]), juxta Symboli ordinem crucifixum sub Pontio

87) B. „habitabit". 88) Joh. 1, 14. 89) B. „ut". 90) So beide Codd. Lies „salutari". 91) Vgl. Jes. 7, 14. Luc. 1, 31. 92) „Et natus ex virgine" fehlt in B. 93) So oder „ante" ist wohl das Wort zu lesen, was in beiden Codd. vor „nulli" steht. 94) B. „concipiet". 95) Jes. 7, 14. 96) So A.; B. „archangelus ex ore divino ad eam misso" oder „missus". Lies: „missum".
97) B. „divino". 98) Vgl. Luc. 1, 26. 31. 99) So beide Codd. Lies: „ignorans, valetudinis propriæ".
100) So beide Codd. „Sacramento"? S. ob. die Worte „ut opus commune servaret ineffabili sacramento", sowie die Worte „qui ante sæcula operis hujus prædixerat sacramentum".
101) Hier fehlt entweder „et filium hominis" oder es ist „Itaque hunc Filium Dei et hominis credite et confitemini" zu lesen. 102) Vgl. 1 Cor. 2, 8. 103) B. „dominum".
104) Vgl. die Worte: „Sola caro jacet, et tu dicis: Dominus noster? Dico, plane dico;

Pilato, per illud tempus Judææ provinciæ legato, id est Romanis fascibus imperante; tunc enim pronuntiatam[104b]) a prophetis suis passionem et mortem pro nobis suscepit. Sepultus tertia die resurrexit a mortuis et, cum resurrexisset, per XL dies, sicut actis Apostolorum docemur, conversatus cum hominibus electis atque dilectis sibi, coram ipsis et quingentis viris testibus[105]) post resurrectionem visus isto[106]) in corpore, quo crucifixus fuerat et sepultus. Ascendit in coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Hunc ordinem, quem memoria continendum[107]), ore reddendum accipitis, recta fide credite et retinete, intelligenter considerate, semper attendite, ut et[108]) timor et amor Domini confirmetur in vobis[109]). Quia per caritatem pro nobis mortuus est, ut et resurrectionem nostram in corpore suo, id est in habitu nostræ fragilitatis, ostenderet nobis, nosque per metum judicii una peccatis et a gratia[110]) baptismatis expiatos cohæredes sibi in regni coelestis gloria præpararet cum gloria[111]) in sæcula sæculorum. Amen.

Dies ist die Rede. Ich gebe nun die ob. S. 130 erwähnten Bemerkungen über dieselbe.

I.

Wir haben in der Rede offenbar einen „Sermo habitus in traditione Symboli ad Competentes, Electos, Initiandos". Dies erhellt mit voller Sicherheit schon aus den Worten in der Einleitung: „Ad cujus (fidei) confessionem ediscendam hodie convenistis. Symbolum enim, quod vobis percipiendo baptismo prædestinatum recitaturus sum sermone præsenti, salutiferæ signaculum fidei vestræ et confessionis est titulus". Ferner ergiebt sich dasselbe daraus, dass der Redner nach der Einleitung das Symbol recitirt (die „Traditio Symboli") und es hierauf (wenn auch keinesweges regelrecht und vollständig) auslegt (die „Expositio Sym-

quia vestem intueor et vestitum adoro. Caro illa illius vestimentum fuit" in Augustins „Sermo 213. In trad. Symb." n. 3 (P. 1 p. 1062 ed. Migne). 104b) Lies „Prænuntiatam".
105) S. 1 Cor. 15, 6. 106) So ist vielleicht das Wort zu lesen, was in beiden Codd. auf „visus" folgt. 107) So in beiden Codd. 108) B. „et ut". 109) A. „nobis".
110) So in beiden Codd. „A peccatis gratia?" 111) So beide Codd. Lies „cui".

boli"). Endlich folgt es auch aus den Worten: „Hunc ordinem, quem memoria continendum, ore reddendum accipitis, recta fide credite et retinete" am Schlusse der Rede.

Wie die meisten bei der „Traditio Symboli" gehaltenen freien Reden und wie die liturgisch fixirten und vorgeschriebenen Reden bei diesem Act, besteht unsere Rede aus vier Theilen: 1. einer einleitenden Vorrede („Præfatio Symboli" im „Sacramentarium Gelasianum" und anderwärts); 2. dem Symbol, das wie in einem Paar anderen altkirchlichen bei der „Traditio Symboli" gehaltenen Reden über das Symbol (die pseudoaugustinischen „Sermones de Symbolo" 241 und 242, Aug. Opp. T. V P. 2 p. 2190—93 ed. Migne) und in den Formularen für die „Traditio Symboli" im „Sacramentarium Gelasianum", im „Missale Gallicanum vetus", in der Mozarabischen Liturgie und in anderen Liturgien des frühesten und früheren Mittelalters aufgezeichnet ist, ein Umstand, der der Rede Bedeutung und zwar eine nicht geringe Bedeutung für die Geschichte des Symbols giebt [112]); 3. der Auslegung des Symbols [113]), die der Natur der Sache nach der ausführlichste Theil der Rede ist und ihren Hauptgegenstand bildet [114]), endlich 4. einem kurzen Schlusswort.

Der Gedankengang und Gedankenzusammenhang in der Einleitung ist folgender:

Der Redner beginnt damit den Competenten eine Fülle von Gnade und Frieden vom dreieinigen Gott zu wünschen [115]), der sie nun zu seinem

112) Ohne diesen Umstand würde sie nur eine sehr geringe Bedeutung für dieselbe haben, da das Symbol in der Auslegung nicht in regelrechter, objectiver Weise ausgelegt und nur zum Theil citirt wird.

113) Diese hat, wie schon ob. S. 134 Anm. 22 angeführt, in Cod. A. die Ueberschrift „Expositio Symboli secundum Ambrosium".

114) Im „Sacramentarium Gallicanum" wird das ganze Formular bei der „Traditio Symboli" als „Expositio Symboli" bezeichnet; ebenso in dem zweiten von den beiden Formularen im „Missale Gallicanum vetus"; in dem ersten wird es „Expositio vel traditio Symboli" genannt.

115) Keine von den uns überlieferten Reden über das Symbol fängt mit einem solchen Segenswunsch oder überhaupt mit einem Segenswunsch an. Mit Recht bezeichnet daher Denis den Eingang der Rede als ungewöhnlich (s. ob. S. 130). Dass der Redner seinen Katechumenen Frieden vom Vater und vom Sohn und vom Heiligen Geist wünscht, stimmt damit ganz überein, dass er das Symbol, d. h. den Glauben an

Heile und zu seiner Herrlichkeit berufe, indem er den Umstand, dass er ihnen das, was er ihnen wünsche, von Ihm wünsche, damit begründet, dass bei Ihm, und dass Er selbst die Quelle des Lebens sei, in dessen geistlichem Licht die Gläubigen das ewige zu sehen bekommen sollten. Da es sich so verhalte, so sollen die Competenten zu Gott kommen und sich reinigen. Wenn sie dies thun, so werden sie erleuchtet werden und die Vergebung aller ihrer Sünden erlangen; denn das tadelfreie Gesetz, das leuchtende Gebot, die keusche Furcht des Herrn, in deren Aufnahme in das Herz das Kommen zu Gott bestehe, habe bekehrende und erleuchtende Kraft und währe ewig. Darum sollen die Competenten auf das Wort des Redners achten, der sie nun diese keusche und heilige Furcht des Herrn lehren wolle; jedoch nicht unmittelbar, sondern mittelbar, indem er von der Quelle derselben zu ihnen reden wolle, von dem Glauben, dem Glauben dessen Bekenntniss zu empfangen und auswendig zu lernen sie heute zusammengekommen seien. Er bezeichne dies als die Ursache, warum sie zusammenkommen seien, denn das Symbol, dass er im Begriffe stehe vor ihnen zu recitiren als das, was für den Empfang der Taufe bestimmt sei, sei das Zeichen ihres heilbringenden Glaubens und das Kennzeichen des Bekenntnisses. Das heilbringende Zeichen ihres Glaubens sei es, denn um das Heil zu erlangen müsse man nicht bloss von Herzen glauben, sondern sich auch nicht schämen seinen Glauben zu bekennen; dadurch, dass man von Herzen glaube, werde man gerecht, dadurch dass man seinen Glauben ohne Scheu bekenne, erlange man das Heil (Röm. 10, 10), das Letztere nach dem Worte des Herrn in Matth. 10, 32 f. Luc. 12, 8 f.

Der Haupttheil der Rede, die Auslegung des Symbols, zerfällt zunächst in zwei Abschnitte. — In dem ersten handelt der Redner von der „omnipotentia“ des Vaters und von der Wesensgleichheit des Sohnes mit ihm oder von der wahren Gottheit des Sohnes gegen die Arianer und nebenbei auch von dem persönlichen Unterschiede zwischen den drei göttlichen Personen gegen die Sabellianer, oder er handelt hier von dem ersten Artikel, insbesondere von dem Worte „omnipotentem“

den Vater, den Sohn und den heiligen Geist auszulegen hat, und dass seine Auslegung vornehmlich von dem rechten, wahren Glauben an die drei göttlichen Personen handelt.

in ihm, von dem ersten Gliede des zweiten und gewissermaassen auch von dem ersten Gliede des dritten. — In dem zweiten Abschnitt handelt er von der Menschwerdung Christi oder von dem Gliede *„qui natus est de Spiritu sancto et ex Maria virgine“* und von den übrigen Gliedern des zweiten Artikels, von diesen letzteren jedoch in der Weise, dass er die Kreuzigung, das Begräbniss und die Auferstehung des Herrn nur mit einigen Worten bespricht und die Glieder von der Himmelfahrt Christi, von seinem Sitzen zur Rechten des Vaters und von seiner Wiederkunft zum Gerichte nur citirt ohne von ihnen zu reden. Den dritten Artikel führt er nicht einmal an. — Der erste Abschnitt, der den wichtigsten Theil der Auslegung, ihren Kern, bildet und sich darum auch durch Ausführlichkeit vor den übrigen Abschnitten auszeichnet, besteht wieder aus drei Unterabtheilungen, die in den Handschriften durch Absätze bezeichnet sind [116]), und der zweite Abschnitt enthält wiederum zwei Unterabtheilungen, die ziemlich ausführliche über die Menschwerdung Christi und die kurze über die übrigen Glieder des zweiten Artikels, Unterabtheilungen, die jedoch in formeller Beziehung in enger Verbindung mit einander stehen.

In dem ersten Abschnitt der Auslegung geht der Redner von der Bemerkung aus, dass viele Häretiker das von ihm recitirte Symbol mit der Kirche gemeinsam zu haben scheinen. Dass diese dasselbe doch nur äusserlich, mit dem Munde bekennen, das, sagt er, könne man aus ihrer falschen Lehre und aus dem offenbaren Ruin ihrer Schüler sehen, so dass, da auch die Lehrer zu Grunde gehen, das Wort des Herrn in Matth. 15, 14 sich sowohl an den Lehrern als an den Schülern erfülle. Aus ihrer falschen Lehre gehe hervor, dass sie das Symbol nicht in Wahrheit bekennen, denn die, welche erklären, der Sohn habe ein anderes Wesen als der Vater [117]), können ja offenbar nicht glauben,

[116]) Die Handschriften verbinden jedoch die dritte Unterabtheilung, den zweiten Abschnitt der Auslegung und das Schlusswort der Auslegung zu einem Abschnitt, indem sie, wie es scheint, diese letzteren und jenen Abschnitt nur als einen Anhang zum Haupttheil der Auslegung betrachten, was sie in gewissem Sinne auch wirklich sind. Der zweite Abschnitt hängt auch ziemlich eng mit dem Schluss des ersten zusammen.

[117]) Die Arianer. An diese vornehmlich denkt der Verfasser schon in den ersten Sätzen des Abschnitts, und sie und ausserdem die Sabellianer sind hier und überhaupt im ganzen Abschnitt die Häretiker, die er vor Augen hat.

dass der Vater **allmächtig** sei, was sie zu glauben vorgeben, indem sie mit dem Munde sagen: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*", und sie verläugnen überhaupt den einen Gott, dass der Vater und der Sohn ein Gott sind, was sie im Symbol mit ihren Lippen bekennen. Sie bekennen so weder einen der ersten Bestandtheile des Symbols „*omnipotentem*", noch den Hauptinhalt des Symbols, seinen wesentlichen Inhalt, den Glauben an den Vater und den Sohn, von Herzen. Ich sage, fährt der Verfasser fort, indem er die Worte „Nam omnipotentem Patrem non credere (con)vincuntur, qui Filium a substantia Patris conantur abducere" begründet, dass die, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater bestreiten, die Allmacht des Vaters läugnen, denn wie kann Arius, welcher derjenige ist, der vom Sohne lehrt, dass er anderen Wesens sei, als der Vater, in Wahrheit von einem allmächtigen Gott reden, da er behauptet, dieser habe keinen ihm gleichen Sohn aus seinem Wesen gezeugt. Ebenso wenig kann Sabellius, der einen Irrthum hegt, welcher dem arianischen entgegengesetzt ist, Gott in Wahrheit allmächtig nennen, da er durch seine Lehre, dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eine und dieselbe Person sind, läugnet, dass der Vater eine andere Person gezeugt, die desselben Wesens ist, wie er. Nachdem der Verfasser hierauf die Lehre des Sabellius kurz dargelegt und diese seine Darlegung mit der Bemerkung geschlossen hat, dass die Sabellianer die Einheit in der Weise construiren, dass sie die Dreiheit läugnen, während die Arianer umgekehrt die Personen in der Weise trennen, dass sie die Einheit aufheben, sagt er, dass Christus selbst durch das eine Wort: „*Ego et Pater unum sumus*" beide Theile zugleich vernichtet habe, die Arianer durch das Wort „*unum*", die Sabellianer durch das Wort „*sumus*". Die Kirche, fährt er hierauf fort, bekennt im Gegensatze zu den beiden genannten Klassen von Häretikern durch Gottes Gnade von Herzen das katholische Bekenntniss, indem sie in Wahrheit an Gott den Vater, den **Allmächtigen**, glaubt, in Wahrheit und nicht zum Schein ihn **allmächtig** nennt und darum nicht daran zweifelt, dass er mittelst derselben Allmacht, durch die er alle Dinge geschaffen, einen Sohn gezeugt hat, der ihm vollkommen gleich ist. Hätte er dies nicht gethan, fügt der Redner, zur Polemik gegen die Arianer zurückkehrend, ironisch hinzu, so müsste man annehmen, dass er nicht für sich selbst habe thun können,

was er für seine vergänglichen Geschöpfe gethan, die ja Wesen ihres Geschlechts zeugen. Nach der Behauptung jener Häretiker (der Arianer) habe Gott die wunderliche Ehre einen Sohn gezeugt zu haben, der ihm unähnlich ist, und so seiner Majestät in den Augen seines eigenen Volks geschadet zu haben, während doch auch Menschen bekennen, dass er Abraham keine entarteten Kinder gegeben habe, indem die Juden durch eigene Schuld entartet seien (?). Mögen sie — mit dieser Verwünschung schliesst er die ganze Gedankenreihe —, die vielmehr schwer entartet sind, zugleich mit dem Teufel, zu dessen Kindern sie sich gemacht, indem sie seine Lehre der Lehre und Regel der Wahrheit vorgezogen, zu Grunde gehen!

Dies ist der Inhalt der ersten Unterabtheilung des ersten Abschnitts der Auslegung und der Gedankengang in ihr. Die zweite Unterabtheilung beginnt mit der Erklärung, die Kirche glaube an Jesum Christum als an des allmächtigen Gottes Sohn, der seinem Vater gleich sei, ein Erklärung, mit welcher der Verfasser den Gedanken wiederaufnimmt, den er gegen den Schluss der ersten ausgesprochen hatte, um den sich diese im Grunde gedreht hatte, und die hier gewissermaassen als ihr Resultat auftritt, und liefert, nachdem er die Schrift als die Quelle für die Erkenntniss der Gleichheit des Sohnes mit Gott bezeichnet hat, den Schriftbeweis für diesse Gleichheit (Joh. 1, 1. Ps. 45, 8. Joh. 1, 3. Phil. 2, 6).

Die dritte Unterabtheilung eröffnet der Verfasser mit der Aufforderung an die Katechumenen ja das zu glauben und zu bekennen, was er nun aus der Schrift dargethan, dass der Sohn mit dem Vater wesensgleich und von ihm gezeugt sei, und spricht hierauf noch insbesondere von der eigenthümlichen Bedeutung der Namen **Vater** und **Sohn**. Sie zeugen von Wesensgleichheit, von persönlichem Unterschied und von der Existenz der beiden Personen und ihrem Verhältniss zu einander. Hier legt er wiederum besonders auf die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater Gewicht, für die er aufs Neue das „argumentum a minori ad majus“ geltend macht, dass selbst die Erzeugnisse der Geschöpfe ihnen selbst gleich seien. Hierauf tadelt er die Häretiker (Arianer), indem er noch einmal gegen sie polemisirt, weil sie sich erdreisten über die Zeugung des Sohnes zu räsonniren und disputiren, während es doch bei dem Propheten Jesaias heisse: „*Generationem ejus*

quis enarrabit?" Wie können die elenden Häretiker es wagen sich Kenntniss von Gottes Natur und der Zeugung des Sohnes beizulegen, da nicht einmal die höchsten Engel, die Himmel und die herrlichsten himmlischen Werke, die doch alle hoch über ihnen stehen, Etwas davon wissen, indem sie nach dem Sohne geschaffen seien, und das Geschöpf nicht älter sein könne als der Schöpfer?

Hierauf geht der Verfasser zum zweiten Abschnitt der Auslegung über und spricht hier von der Menschwerdung des Sohnes Gottes oder von dem zweiten Gliede des zweiten Artikels. Nachdem er angedeutet hat, was den Sohn bewogen Mensch zu werden, in welcher Absicht er es geworden, und wie die Menschwerdung desselben ein Werk des dreieinigen Gottes sei, spricht er davon, wie die geheimnissvolle Geburt des Sohnes Gottes keiner Creatur im Himmel und auf Erden offenbart worden sei ausser einmal den Menschen durch den Propheten Jesaias und das zweite Mal der Jungfrau Maria, die ihn gebar, selber durch den Engel Gabriel, und giebt sodann den Grund dieser zweiten Offenbarung an; worauf er noch dazu ermahnt, zu glauben, dass der Sohn Gottes auch der Menschensohn sei, und den rechten Glauben hievon zu haben. Die Kirche glaube, dass Christus Beides, vollkommener Gott und vollkommener Mensch sei. — Hierauf behandelt der Redner noch ganz kurz den Rest des zweiten Artikels.

In den Schlussworten der Rede ermahnt der Verfasser die Katechumenen dazu, das Symbol, das sie zum Auswendiglernen und Hersagen empfingen, im Glauben anzunehmen und zu bewahren, es beständig mit Verstand zu betrachten und immer darauf zu achten, damit Gottesfurcht und Liebe zum Herrn in ihnen befestigt werden könnten, und begründet diese Ermahnung damit, dass Christus aus Liebe zu ihnen gestorben sei um ihnen an seinem Leibe ihre eigene Auferstehung zu zeigen und sie, nachdem er sie durch die Gnade der Taufe gereinigt, zu Miterben der Herrlichkeit des Himmelreichs zu machen.

Man kann die bei der „tradito Symboli" gehaltenen altkirchlichen Reden, die wir noch übrig haben, im Allgemeinen in zwei Klassen theilen, in solche, in denen das Symbol von den Rednern gleichmässig, Glied für Glied, Bestandtheil für Bestandtheil, durchgegangen wird, und in solche, in denen die Redner es zu einem speciellen Zwecke auslegen, oder, näher bestimmt, in denen sie es, im Gegensatz

zu einer oder der anderen Häresie auslegen, die zu ihrer Zeit und in ihrer Umgebung oder bloss zu ihrer Zeit sich geltend gemacht hatte, und mit der damals die Kirche im Kampfe stand, oder die Kirche und sie selbst zu streiten hatten. In den Reden der ersteren Art gehen die Redner des Symbol einfach durch um es den Katechumenen (jederzeit mehr oder weniger kurz) zu erklären, und in ihnen haben wir deshalb eigentliche, regelrechte Auslegungen desselben. In den Reden der letzteren Art dagegen gehen die Redner wesentlich nur darauf aus, diejenigen Theile desselben zu erklären und zu beleuchten, gegen welche die Häresie verstösst, die sie bekämpfen, und den rechten kirchlichen Sinn jener Theile gegen diese Häresie zu schützen, sowie die Katechumenen davor zu bewahren, dass sie von den Anhängern derselben dazu verleitet würden, sie nach deren irrigen Meinungen zu missdeuten. Die Katechumenen werden in solchen Reden auf den rechten Sinn der von den Häretikern verfälschten Glieder aufmerksam gemacht, und es wird ihnen in denselben eingeschärft, dass sie dem Glauben, den sie nun bald bei der Taufe bekennen sollten, untreu werden würden, wenn sie sich von den Häretikern, die der Redner bestreitet, verführen liessen, und dadurch dahin kämen, jene Glieder ebenso auszulegen, wie sie. In solchen Reden werden die von den Häretikern, die der Redner bekämpft, gemissdeuteten Glieder des Symbols vorzugsweise behandelt; über die anderen Glieder desselben werden nur Andeutungen gegeben; ja diese Glieder werden zum Theil nur angeführt ohne irgend welche Auslegung, und zwar bisweilen nicht einmal genau nach ihrem Wortlaut, oder selbst gänzlich übergangen. Solche Reden sind keine eigentlichen Auslegungen des Symbols und sollen auch keine sein. Reden der ersteren Art sind z. B. Augustins „Sermo 213. In traditione Symboli“, die sechs Sermonen des Petrus Chrysologus „in Symbolum Apostolorum“ und die Homilie des Maximus von Turin über das Symbol. Ein Rede der zweiten Art haben wir in Augustins „Sermo 212. In traditione Symboli“.

Unsere Rede gehört nun mit zu den Reden der zweiten Art, ja sie ist vielleicht das vollkommenste Beispiel von dieser Art. Die Auslegung des Symbols in derselben, soweit man von einer solchen reden kann, ist ganz vom Gegensatz zum Arianismus beherrscht; dieser Gegensatz bestimmt Alles in der Rede. Weil der Redner im Gegen-

satz zu den Arianern steht, behandelt er das erste Glied des zweiten Artikels, das Glied von der Gottheit Christi, verhältnissmässig sehr ausführlich, weit ausführlicher als irgend eins von den Gliedern, die er sonst noch bespricht, jedoch ohne es eigentlich zu citiren oder nicht formell; oder genauer: er behandelt darum den Theil des angeführten Gliedes, der die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater ausspricht, die Worte „*Filium ejus*" in der angegebenen Weise. Derselbe Gegensatz hat bewirkt, dass neben und in Verbindung mit diesen Worten die Worte „*Deum Patrem*" und „*omnipotentem*" in dem ersten Artikel ausführlich von ihm ausgelegt werden, gleichfalls nicht formell. Was er vornehmlich durchführen will, ist, dass die Arianer nicht in Wahrheit, nicht von Herzen bekennen können, dass Gott der Vater allmächtig sei, weil sie läugnen, dass er einen mit ihm wesensgleichen Sohn habe zeugen können. Die Worte: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*" und „*et in Filium ejus*" bilden das Thema in dem ersten Theil der Rede. Was der Redner von der Menschwerdung des Sohnes sagt, ist zwar auch nicht ganz unbedeutend, nimmt aber doch eine verhältnissmässig untergeordnete Stelle in der Rede ein; über die Kreuzigung, das Begräbniss und die Auferstehung Christi hat er nur ein Paar kurze Bemerkungen zu machen; die Glieder von der Himmelfahrt, vom Sitzen zur Rechten des Vaters und von der Wiederkunft zum Gericht führt er nur an ohne auch nur ein Wort über sie zu bemerken; endlich den ganzen dritten Artikel citirt er nicht einmal. Doch spricht er da, wo er von der dem Arianismus gegensetzlich entsprechenden Häresie, dem Sabellianismus, handelt, und sie bestreitet, auch vom heiligen Geist (seinem persönlichen Unterschied vom Vater und Sohn), wiewohl durchaus nicht in formeller Weise. Er will daselbst keine Auslegung des „*Et in Spiritum sanctum*" geben, sondern sein Kampf gegen den Arianismus führt ihn nur darauf an den Sabellianismus zu denken und, da diese Häresie auch den heiligen Geist zu ihrem Gegenstande hat, so gedenkt er auch seiner, der dritten Person in Gott. Wie ganz beherrscht von dem Gegensatz zur Häresie, zu der arianischen Häresie, seine Auslegung des Symbols ist, sieht man daraus, dass er die Bemerkung, dass die Häretiker den Buchstaben des Symbols mit der Kirche gemeinsam haben ohne den in ihm ausgesprochenen Glauben mit

ihr zu theilen [118]), zu seinem Ausgangspunkt macht, und in dem Folgenden gewissermaassen nichts Anderes thut, als dass er diese Bemerkung begründet, indem er sie auf die Arianer (und Sabellianer) anwendet, die ihn eigentlich veranlasst hatten sie zu machen, und an die er bei derselben schon dachte. Dies ist ein für die Rede ganz eigenthümlicher Umstand.

II.

Die Rede hat im Cod. A. die Ueberschrift „Exhortatio sancti Ambrosii ad neophytos de Symbolo“; in demselben Codex stehen zwischen der Einleitung und der Recitation des Symbols die Worte: „Expositio Symboli secundum Ambrosium“; einmal hat der Abschreiber über die Seite den Namen Augustinus anstatt des Namens Ambrosius geschrieben.

Die Bezeichnung der Rede als „Exhortatio de Symbolo“ ist sehr treffend, indem die Rede wesentlich einen ermahnenden Character trägt. Vergleiche ausser den mehrfachen ermahnenden Aufforderungen in der „Præfatio Symboli“ („Dicam itaque vobis in voce psalmi: *Accedite*“ &c., „dicam in oratione prophetica: *Lavamini*“ &c. — „Venite igitur, filii, audite me, timorem Domini docebo vos“ &c. „Sic enim salus nostra perficitur, ut verbum evangelicæ prædicationis, quod corde percipimus, ore promamus“ &c.) und der Aufforderung „Hunc ordinem — recta fide credite“ in den Schlussworten der Rede die Worte: „Nos itaque — non solum ore, sed corde depromamus catholicam confessionem“ &c., die gewissermaassen die Anwendung und das Ziel alles Dessen sind, was der Redner bis dahin über das Verhältniss der Arianer und Sabellianer zum Symbol ausgesprochen hat, ferner die Worte: „Credite ergo et confitemini Dominum Patrem omnipotentem et Filium coomnipotentem“ &c. „Absit omnis error mentis et verbi!“ im Anfang der letzten, abschliessenden Unterabtheilung des ersten Abschnitts der Auslegung, und endlich die Worte „Itaque hunc Filium Dei, homines, credite et confitemini“ &c. mit denen er im zweiten Abschnitt derselben das abschliesst, was er über die Menschwerdung des Sohnes Gottes

[118]) Vgl. mit ihr die Worte Augustins: „Sub ipsis ergo paucis verbis in Symbolo constitutis plerique hæretici venena sua occultare conati sunt“ in „De fide et Symbolo“ c. 1 (Opp. T. VI p. 181 ed. Migne).

gesagt hat. Die „Expositio Symboli“ dient in der Rede, soweit sie gegeben wird, durchweg der „Exhortatio“, die der eigentliche Zweck des Redners ist.

Anders scheint es sich dagegen mit der Bezeichnung der Rede als „Exhortatio ad neophytos“ zu verhalten. Diese scheint nämlich durchaus unrichtig zu sein und von grosser Unwissenheit oder grosser Gedankenlosigkeit bei dem Verfasser der Ueberschrift zu zeugen, indem ja die Rede nicht an junge, getaufte Christen, sondern an noch nicht Getaufte, an Katechumenen, die im letzten Stadium ihrer Vorbereitung zur Taufe standen, an Competenten oder Electen gehalten ist. Allein es fragt sich doch, ob nicht „neophyti“ späterhin oder doch in sehr später Zeit bisweilen auch von Competenten gebraucht wurde. Wenigstens wird in Cod. Ottob. 94, der allerdings erst aus dem fünfzehnten Jahrhundert datirt, Augustins „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ in der Ueberschrift über denselben ganz ebenso als „Sermo sancti Augustini de Symbolo ad neophytos“ bezeichnet (a. a. O. p. 546), wie unsere Rede in ihrer Ueberschrift in Cod. A. als „Exhortatio sancti Ambrosii ad neophytos de Symbolo“ bezeichnet wird[119]).

[119]) Vgl. auch noch die Worte „Satis agite, carissimi, novella adoptio divinitatis“ in der zweiten von den beiden Eusebius von Emesa zugeschriebenen Homilien über das Symbol (Max. Bibl. Patrr. T. VI p. 632); denn dass diese Homilie vor Katechumenen gehalten worden ist, folgt aus den Worten: „Dilata, Domine, et benedic sub instante regenerationis tempore sinum matris“ und Anderem in ihr. — Dass Reden über das Symbol bisweilen auch an Getaufte gehalten wurden, zeigen die Worte: „Nos autem, fratres carissimi — pactum —, quod cum Domino in baptismo fecimus, inviolatum custodiamus“ in dem pseudoaugustinischen „Sermo 240. De Symbolo“ (Aug. Opp. T. P. 2 App. p. 2190 ed. Migne). Gewöhnlich haben jedoch die altkirchlichen Reden an die Neophyten nicht das Symbol zu ihrem Gegenstande, sondern beschäftigen sich entweder mit dem Taufact und den ihm unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Acten, mit einer Erklärung aller dieser Acte oder doch einzelner von ihnen, oder enthalten kurze ermahnende Ansprachen. Zur ersten Klasse von Reden an Neophyten gehören Cyrillus von Jerusalems fünf mystagogische Katechesen und drei Sermonen oder Tractate, die in einem Paar Handschriften und von Ivo von Chartres Augustin, in drei anderen Handschriften Maximus von Turin beigelegt werden, für dessen Verfasserschaft sich Brunus in der römischen Ausgabe seiner Werke erklärt hat. Zur zweiten Klasse gehören Zeno von Veronas sieben „Tractatus ad neophytos post baptisma“.

Ueber die Angabe in der Ueberschrift und am Schlusse der Einleitung, dass die Rede von Ambrosius sei, werden wir uns später aussprechen.

III.

Aus welcher Zeit ist die Rede? Welcher Kirche gehört das in ihr ausgelegte Taufsymbol an? Wer ist ihr Verfasser.

Wäre die Angabe in Cod. A., dass Ambrosius der Verfasser der Rede sei, zuverlässig, oder liesse sich der Verfasser derselben sonst in einer oder der anderen Weise durch diese oder jene Mittel mit Sicherheit nachweisen, und wäre er zugleich ein einigermaassen bekannter Mann, so wären die beiden ersten Fragen mit der dritten beantwortet. Allein die Zuverlässigkeit und der Werth der Ueberschrift sind schon von vornherein zweifelhaft, da die Ueberschrift in der Angabe, dass die Rede eine Ermahnung an Neophyten sei, vielleicht einen groben Irrthum enthält, und da Ambrosius vermöge seines ausserordentlich grossen Ansehens einer von den Männern war, dem spätere Abschreiber gern Schriften, insbesondere Reden, beilegten, deren Verfasser sie nicht aus älterer Tradition kannten; und von den drei angeführten Fragen ist, wenn die Ueberschrift kein rechtes Vertrauen verdient, die dritte, die Frage nach dem Verfasser, unzweifelhaft am Schwersten zu beantworten. Wir müssen daher umgekehrt mit ihr schliessen und mit der Frage nach dem Zeitalter der Rede beginnen, indem die Rede selbst uns die meisten Mittel zur Beantwortung dieser Frage darbietet, und ihre Beantwortung uns die Auffindung des Verfassers erleichtert.

1. Aus welcher Zeit ist die Rede?

Der „terminus a quo“ für die Abfassung der Rede kann nicht zweifelhaft sein. Der Redner polemisirt beständig gegen den Arianismus und braucht an einer Stelle Ausdrücke, die offenbar dem Nicänum entlehnt sind (s. ob. S. 137 Anm. 63). Die Rede kan somit nicht vor dem Aftreten des Arius, genauer vor dem nicänischen Concil, am Genauesten ehe der Arianismus eine Macht geworden war, oder vor etwa 340 verfasst sein. Der Umstand, dass der Redner von der

„evidens et aperta subversio" der Schüler der Häretiker (der Arianer) als von Etwas spricht, welches beweise, dass sie nur mit den Lippen das Symbol bekennen, scheint uns noch etwas tiefer hinabzuführen.

Es kann darum nur die Frage sein, welcher Zeitpunkt der terminus ad quem" für die Abfassung der Rede sei, und in welchem Theile des Zeitraums, der zwischen dem „terminus a quo" und „ad quem" liegt, sie verfasst worden.

Wir wollen beides ausfindig zu machen suchen.

1. Wir haben in unserer Schrift, wie wir gesehen haben, eine bei der „traditio Symboli" gehaltene freie Rede über das Symbol. Aber nun macht die Sitte bei dieser Gelegenheit solche freie Reden über dasselbe zu halten oder es bei ihr in freier Rede auszulegen im Abendlande ungefähr vom Schlusse des fünften Jahrhunderts an nach und nach dem Gebrauche solcher liturgisch formulirten Reden Platz, wie wir sie im „Sacramentarium Gelasianum", im „Missale Gallicanum vetus" und im „Sacramentarium Gallicanum" finden, und im Laufe des sechsten Jahrhunderts hört jene Sitte ganz auf. Alle die abendländischen freien Reden „in traditione (und „redditione") Symboli", die wir noch übrig haben, gehören dem vierten und fünften Jahrhundert und der ersten Hälfte des sechsten an[120]). Von der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts an finden wir das Symbol zwar noch in Schriften über die Taufe und in anderen Schriften[121]), aber nicht mehr in freien „in traditione (oder „redditione") Symboli" gehaltenen und später aufgezeichneten Reden ausgelegt. Hieraus folgt, dass unsere Rede aus dem vierten oder fünften Jahrhundert sein muss oder doch nicht später als in der ersten Hälfte des sechsten verfasst sein kann.

120) Der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts gehören wahrscheinlich die pseudoaugustinischen „Sermones de Symbolo" 240—43 an. Auch Sermo 2, 3 et 4 de Symbolo ad Catechumenos" und der „Sermo de Symbolo contra Judaeos, Paganos et Arianos", die Augustin beigelegt werden, aber erst unter der Herrschaft der Vandalen gehalten worden sind, sind möglicher Weise erst damals (in den ersten dreissig Jahren des sechsten Jahrhunderts) verfasst.

121) Solche Schriften sind z. B. die S. 153 im Text zu erwähnende „Expositio Symboli" des Venantius Fortunatus und die ebds. anzuführende Schrift des Ildefonsus von Toledo über die Taufe, eine Schrift, die gleichfalls eine Auslegung des Symbols enthält.

2. In den späteren Auslegungen des Symbols und in Schriften, die mit Auslegungen desselben verwandt sind, finden wir nicht wenige Stellen aus den älteren „Expositiones Symboli“ und aus älteren Schriften überhaupt. Bald haben die späteren Verfasser eine ältere Stelle Wort für Wort wiederholt, bald haben sie diese Stelle im Wesentlichen wiederholt, bald haben sie dieselbe in mehr oder weniger freier Weise benutzt, bald sind ihre Worte nur ein Wiederklang einer älteren Stelle. So schliesst der pseudoaugustinische „Sermo 242. De Symbolo“, der vielleicht Faustus von Rhegium angehört, geradezu mit dem zweiten Abschnitt von Augustins „Sermo 212. In traditione Symboli“ und in derselben Rede, sowie auch im pseudoaugustinischen „Sermo 242. De Symbolo“, kommen Äusserungen vor, worin Worte aus Cassians Schrift „De incarnatione Domini contra Nestorium“ wiederklingen (s. ob. S. 91). So epitomirt Venantius Fortunatus (blühte in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts) in seiner „Expositio Symboli“ Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“. So wiederholt Ildefonsus von Toledo in seiner Schrift „Adnotationum de cognitione baptismi liber unus“ zahlreiche Stellen aus Augustins „Liber de fide et Symbolo“ und „Enchiridion ad Laurentium“. So wiederholt endlich Alcuin (?) in seiner „Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones. C. XI. De fide“ die Worte „per quam et sanctificatio est data mortalibus, et, crescente credentium numero, omnium pene linguis in Dei laudes sanctior mundus exsultat“ in Maximus von Turins „Homilia de traditione Symboli“ fast buchstäblich und die Worte „*sanctorum communionem*, id est cum iis sanctis, qui in hac, quam suscepimus, fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur“ in dem pseudoaugustinischen „Sermo 242. De Symbolo“ n. 4 im Wesentlichen (Opp. T. II p. 1142 ed Migne), und in seiner „Confessio fidei“ P. III c. 20 und c. 26 wiederholt derselbe Verfasser in etwas freier Weise Stellen aus Nicetas von Romatianas „Explanatio Symboli habita ad competentes“ (ebds. p. 1067 a. ed. Migne). Ganz anders verhält es sich nun mit unserer Rede. Es wird kaum eine Stelle in ihr nachgewiesen werden können, die von irgend einem älteren Verfasser entlehnt ist. Die Rede macht vielmehr durchweg den Eindruck von Selbstständigkeit und Originalität. Die wenigen Stellen in ihr, die mit Stellen bei Ambrosius, Augustin und Petrus Chrysologus Aehnlichkeit haben (s. ob. S. 132 Anm. 19. 20

und 21, S. 135 f. Anm. 41 und S. 137 f. Anm. 104), sind offenbar nur als Parallelen zu diesen Stellen zu betrachten.

3. Auch der stilistische Character der Rede deutet darauf hin, dass sie von höherem Alter ist, dass sie dem vierten oder doch dem fünften Jahrhundert angehört. Die Rede zeichnet sich in stilistischer Hinsicht durch Kürze und Gedrängtheit, sowie auch durch nicht gemeine Kraft und nicht geringes Feuer aus. Sie ist überhaupt sehr charactervoll und trägt unläugbar ein alterthümliches Gepräge. Die Gedankenübergänge sind in ihr öfter nicht leicht und liegen bisweilen ziemlich tief; es ist öfter nur Ideenassociation, die den Verfasser von dem einen Gedanken zu dem anderen überführt (s. insbesondere die Einleitung). Die Rede hat wegen ihrer Kürze und Gedrängtheit zum Theil keinen leichten Fluss, sie hat bisweilen etwas Dunkeles an sich und ist hie und da nicht ganz leicht zu verstehen. Wir finden in ihr kurze, treffende Ausdrücke (einen solchen enthalten z. B. die Worte „tam impius confusor quam ille divisor" von Sabellius und Arius) und kraftvolle ironische Aeusserungen (s. die Worte: „Neque enim sibi præstare potuit, quæ creaturis suis mortalibus et corruptibilibus præstare dignatur, ut secundum genus suum ipse generaret" und die Worte: „Habet gloriam, ut ipse filium, quod illorum profano ore sic dictum est, dissimilem sibi gigneret et majestatis suæ detrimentem operaretur in sua plebe"). Einmal begegnen wir sogar einer ebenfalls kraftvollen Verwünschung der Arianer („Ipsi potuis, [a] stirpe vitali per intellectum mortiferum mente perversa degenerantes, intereant cum patre mortis suæ, diabolo, cujus progeniem se ipsi fecerunt, doctrinam ejus præferendo doctrinæ et regulæ veritatis"). Der Schluss des Theils der Auslegung des Symbols, der von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater handelt, ist sehr oratorisch und erhaben. Der Redner kann keine gewöhnliche Persönlichkeit gewesen sein und verdient die Bezeichnung „præclarus homileta", die ihm Denis giebt. — Die Sprache enthält zum Wenigsten Nichts, was gegen ein Abfassung der Rede im vierten oder fünften Jahrhundert spräche.

4. Der Redner hat uns den Wortlaut des von ihm tradirten und ausgelegten Symbols im Zusammenhang und vollständig mitgetheilt. Richten wir nun unser Augenmerk auf denselben um zu sehen, ob Etwas, und was aus ihm für das Zeitalter der Rede zu folgern ist, so

finden wir, dass auch er ein Zeugniss dafür ablegt, dass die Rede aus älterer Zeit, dem vierten oder fünften oder doch spätestens sechsten Jahrhundert, datirt. Das vom Verfasser ausgelegte Taufsymbol ist nämlich nicht unser jetziges, das jüngere römische, das vom siebenten Jahrhundert an fast überall im Abendlande gebraucht wurde, sondern ein Taufsymbol, das mit dem altrömischen und mit den occidentalischen Taufbekenntnissen des vierten und fünften Jahrhunderts, die mit diesem ganz oder fast ganz identisch oder doch mehr oder weniger verwandt sind: dem turinischen, dem mailändischen, dem ravennatischen, dem altaquilejensischen und dem carthaginiensisch-afrikanischen, wesentlich in eine und dieselbe Kategorie gehört. Wie in allen diesen Symbolen, das altaquilejensische ausgenommen, fehlt in ihm „*descendit ad inferna*“; wie in ihnen allen, vermissen wir in ihm „*communionem sanctorum*“; gleich den meisten von ihnen schliesst es mit „*carnis resurrectionem*“; endlich haben das zweite und dritte Glied des zweiten Artikels den einfacheren Wortlaut, der allen den genannten Symbolen, das mailändische zum Theil ausgenommen [122]), eigenthümlich ist. In dem ersten Artikel weicht es zwar insofern von dem älteren römischen Taufbekenntniss und von dem turinischen, mailändischen, ravennatischen und altaquilejensischen ab, als es nach „omnipotentem“ noch „*sæculorum omnium et creaturarum regem et conditorem*“ hat; aber einen ähnlichen Zusatz („*universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem*“) finden wir doch auch in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol. Ebenso unterscheidet es sich durch der Zusatz „*catholicam*“ zu „*sanctam ecclesiam*“ von allen den oben angeführten Symbolen; aber „*catholicam*“ findet sich doch in dem romatianischen oder neuaquilejensischen Symbol (aus dem fünften Jahrhundert) und in dem südgallischen (aus derselben Zeit). Da Venantius Fortunatus in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts ein mit dem altrömischen und altaquilejensischen verwandtes Symbol auslegt, da die spanische Kirche noch im siebenten, ja im achten Jahrhundert, ja sogar noch später ihr eigenthümliches Symbol oder vielmehr ihre zwei eigenthümlichen Symbole hat (das Symbol in Ildefonsus von Toledos Schrift über die Taufe und in Etherius und Beatus's Schrift gegen Elipandus und das Symbol in der mozarabischen Liturgie), und da wir in Forum Julii

122) S. ob. S. 81 Anm. 51, S. 118 Anm. 89 und S. 125 Text und Anm. 100.

noch im neunten oder zehnten Jahrhundert ein Symbol finden, das dem altrömischen sehr nahe steht, so muss doch eingeräumt werden, dass man aus dem Umstande, dass das vom Verfasser der Rede ausgelegte Symbol nicht das spätere römische ist, sondern mit dem altrömischen und den anderen oben genannten älteren Symbolen wesentlich in eine Kategorie gehört, nicht mit voller Sicherheit den Schluss ziehen kann, dass unsere Rede aus dem vierten oder fünften Jahrhundert stammt.

5. Eins von den Mitteln zu bestimmen, welcher Zeit eine lateinische altkirchliche Schrift, worin Bibelstellen vorkommen, angehört, ist zu untersuchen, ob der Verfasser diese Bibelstellen nach den älteren lateinischen Bibelübersetzungen oder nach der Vulgata [123]) citirt hat. Hat er das Erstere gethan, so kann seine Schrift nicht nach dem Anfang des siebenten Jahrhunderts verfasst sein, indem von dieser Zeit an der Gebrauch der Vulgata im Occident allgemein war [124]). Unser Verfasser citirt nun offenbar nicht nach der Vulgata, sondern nach einer von den älteren Uebersetzungen, aller Wahrscheinlichkeit nach (s. weiter unten) der Itala. Ps. 34, 6 lautet bei ihm nicht, wie in der Vulgata (Psalt. Gallic.): *„Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestræ non confundentur“*, sondern wie in jener Uebersetzung [125]): *„Accedite ad eum et illuminamini et vultus vestri non erube-*

[123]) Stellen aus den Psalmen nach der zweiten von Hieronymus's zwei Bearbeitungen des Psalters in der Itala, dem Psalterium Gallicanum, neutestamentliche Stellen nach der von Hieronymus emendirten Itala.

[124]) „De Hebræo autem in Latinum eloquium“, sagt Isidorus Hispalensis († 636, von 600 an Bischof in Sevilla) in „De officiis ecclesiasticis“ (geschrieben gegen 630) Lib. I c. 12 n. 8, „tantummodo Hieronymus presbyter sacras scripturas convertit, cujus editione generaliter omnes ecclesiæ usquequaque utuntur, pro eo, quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis“. Mit Einigen die Worte „generaliter omnes ecclesiæ usquequaque“ auf die spanischen Kirchen einzuschränken, erlauben diese Worte offenbar nicht.

[125]) Der uralte Cod. sangerm.; Psalt. rom.; Ambrosius zu Ps. 118 n. 39, Opp. T. I P. 2 p. 1266 ed. Migne; Augustinus „Enarr. in Psalmos“, Enarr. II in Ps. 33 n. 10, Opp. T. IV P. 1 p. 314 ed. Migne und „Tractt. im 1 Ep. Joh.“ Tract. I c. 4., Opp. T. III P. 2 p. 1981 ders. Ausg.; Leo der Grosse „Sermones“, Serm. 27 c. 6, Opp. T. I p. 221 ed. Migne; Cassiodor „Expositio in Psalmos“, Opp. T. II p. 103 ed. Garet.; ebenso Andere. S. Sabatier, „Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ, seu vetus italica“ &c. T. II p. 65. Hieronymus's eigene Uebersetzung der Psalmen hat: *„et vultus vestri non confundentur“*.

scent“ (s. ob. S. 132). Dasselbe ist mit den ersten Worten der Stelle Ps. 19, 8 der Fall. Diese lauten nämlich bei ihm, wie in der älteren Uebersetzung: „*Lex Domini irreprehensibilis*“ (s. ob. S. 133), während die Vulg. (Psalt. Gallic.) „*Lex Domini immaculata*“ hat [126]). Der Theil von Jes. 1, 18, den der Verfasser citirt, lautet bei ihm nicht, wie in der Vulg.: „*si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur*“, sondern: „*et si fuerint peccata nostra* [ut phoenicium], *ut nivem dealbabo*“ (s. ob. S. 132), eine Uebersetzung, die darin mit allen Citaten derselben Worte bei den Kirchenvätern von Tertullian an bis Fulgentius von Ruspe übereinstimmt, dass in den letzten Worten Gott von dem redet, was er thun will, nicht, wie in der Vulg., von dem, was geschehen soll, oder dass in diesen Worten das Activum, nicht, wie in der Vulg., das Passivum gebraucht wird [127]). Der Anfang der Verheissung Jesaias in Jes. 7, 14 lautet bei unserem Verfasser nicht, wie in der Vulg.: „*Ecce virgo concipiet et pariet filium*“, sondern: „*Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium*“ [128]) (s. ob. S. 139), eine Uebersetzung, die wesentlich mit der älteren Uebersetzung oder den älteren Ueber-

126) So im Cod. sangerm. und bei den meisten anderen Zeugen, sowie auch im Psalt. rom. Hilarius zu Ps. 118 Prolog. n. 3, Opp. T. I p. 502 ed. Migne, und Augustinus „Enarr. in Psalmos“, Enarr. I und II in Ps. 18, Opp. T. IV P. 1 p. 155 und p. 161 ed. Migne, haben jedoch „*immaculata*“, wie Vulg. und Hieronymus's eigene Uebers., und Tertullian „De pudicitia“ c. 6, Opp. T. I p. 801 ed. Öhler, hat „*invituperabilis*“. — Die ersten Worte in Ps. 19, 10 lauten bei unserem Verfasser, wie bei Augustin „Enarr. in Psalmos“, Enarr. I et II in Ps. 18, a. a. O., und „Tractt. in 1 Ep. Joh.“, Tract. IX c. 5, Opp. T. III P. 2 p. 2048 ed. Migne, und wie bei Cyprian Lib. III Testimm. c. 20, Opp. T. I p. 72 ed. Fell, nur dass Cyprian „*perseverans*“ statt „*permanens*“ hat. Die meisten alten Zeugen haben jedoch „*sanctus*“, wie die Vulg.

127) Hinsichtlich des Verbums differiren diese Citate zum Theil von den unsrigen, indem wir in einigen „*exalbabo*“ und „*inalbabo*“ finden. Doch haben die meisten „*dealbabo*“. Ebenso findet sich in einzelnen „*velut*“, „*quasi*“ und „*tanquam*“ statt „*ut*“, was jedoch ebenfalls in den meisten Citaten steht. Statt „*peccata*“ haben einige Kirchenväter „*delicta*“, was Sabbatier in den Text aufgenommen hat. Die meisten haben jedoch „*peccata*“.

128) Cod. B. hat „*concipiet*“, aber diese Lesart ist doch aller Wahrscheinlichkeit nach nur ein Correctur von „*accipiet*“.

setzungen der beiden Stellen übereinstimmt [129]). Die Worte des Verfassers: „qui terra es et in terram ibis“ (s. ob. S. 138) sind offenbar aus Gen. 3, 19 genommen. Der Verfasser hat in denselben in Worten gesprochen, die Moses an dieser Stelle gebraucht hatte. Vergleichen wir nun die Worte des Verfassers mit dem, was in Gen. 3,19 in den beiden Uebersetzungen stehet, so finden wir, dass sie ganz mit der älteren Uebersetzung übereinstimmen, die nach der LXX [130]), aus der sie geflossen ist, „*quia terra es, et in terram ibis*“ hat [131]) dagegen nicht mit der Vulg., die nach dem hebraischen Grundtext [132]), nachdem sie gemacht ist, *quia pulvis es, et in pulverem reverteris*“ hat. Der Ausdruck „Dominum majestatis“ in den Worten „Hunc Dominum majestatis et perfectum Deum secundum naturam et formam Dei Patris credimus“ (s. S. 139), der offenbar aus 1 Cor. 2, 8 genommen ist, finden wir in dem älteren lateinischen Text wieder, während der von Hieronymus verbesserte „*Dominum gloriæ*“ hat [133]). Ebenso finden wir das Wort „illuxit“ in den Worten des Verfassers: „Nos itaque, qui propitio ipso Domino, qui illuxit nobis et sedentes

[129]) Was Jes. 7, 14 betrifft, so finden wir fast in allen Citaten dieser Stelle bei den Kirchenlehrern des dritten bis sechsten Jahrhunderts die Worten „*in ventre*“ oder „*in utero*“ oder „*in uterum*“, welches Letztere Sabbatier in den Text aufgenommen hat, zu dem ersten Verbum hinzugefügt, „*in utero*“ in den meisten. Nur Novatian „De Trinitate“ c. 9 hat bloss „*concipiet*“, indem er etwas freier citirt. Was das Verbum betrifft, so haben sie theils „*accipiet*“, theils „*concipiet*“. S. Sabb., a. a. O. p. 531. — Was das Citat in Matth. 1, 23 angeht, so lautet es in der ält. Uebers. im Cod. verc., veron., corbej., bei Bianchini, „Evangeliarium quadruplex“ T. I p. VI und VII und im Cod. colbert., bei Sabb., a. a. O. T. III p. 8: „*Ecce virgo in utero concipiet et pariet filium*“, im Cod. brix. bei Bianch., a. a. O. p. VIII, und in der Vulg. dagegen: „*Ecce virgo in utero habebit et pariet filium*“. Die älteren Kirchenväter haben hier theils „*in utero accipiet*“, theils „*in utero concipiet*“, theils „*in uterum accipiet*“ (Cypr.), theils bloss „*concipiet*“ (Novat.). Nur Augustin hat einmal, wie Cod. brix. und die Vulg., „in utero habebit“. S. Sabb., a. a. O. T. III p. 8.

[130]) *Ὅτι γη εἰ και εἰς γην ἀπελευσῃ.*

[131]) S. Sabb., a. a. O. T. I p. 20.

[132]) כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב׃

[133]) Doch haben mehrere alte Kirchenväter „*gloriæ. Majestatis*“ findet sich in den beiden sehr alten Handschriften, dem Cod. sangerm. und dem Cod. regius oder claramont., und bei mehreren Kirchenvätern. S. Sabb., a. a. O. T. III p. 662.

in tenebris et umbra mortis eduxit nos" (s. ob. S. 135 f.), das aus Tit. 2, 11. 3, 4 genommen ist, in der uncorrigirten älteren Uebersetzung, indem es in ihr an den angef. Stt. heisst: „*Illuxit enim gratia Dei salutaris omnibus hominibus*" und: „*Sed cum benignitas et humanitas illuxit salvatoris nostri Dei*" [134]), während Hieronymus an beiden Stellen „*apparuit*" hat („*Apparuit enim gratia Dei salvatoris nostri omnibus hominibus*" und: „*Cum autem benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei*"). Unsere Rede kann daher jedenfalls nicht nach 600 verfasst sein.

6. Ich habe ob. S. 147—49 (vgl. auch 143—46 und 142 f.) dargethan, dass die Auslegung des Symbols in unserer Rede ganz vom Gegensatz zum Arianismus beherrscht ist, dass der Gegensatz zu dieser Häresie Alles in der Rede bestimmt, dass die Rede wesentlich als eine Auslegung des Symbols gegen die Arianer bezeichnet werden kann [135]). Hieraus

[134]) So der Cod. sangerm. und reg. Lucif. Calar., Ambrosiaster, Hieronymus (zum Theil) u. A. Einzelne Kirchenlehrer haben jedoch „*apparuit*". S. Sabb., a. a. O. T. III p. 898.

[135]) Ich will zu dem an den angeführten Stellen Ausgesprochenen hier noch hinzufügen, dass der Redner im ersten Abschnitt der Auslegung überall die Arianer vor Augen hat, dass er hier beständig zur Bestreitung des Arianismus zurückkehrt, und diese Bemerkung begründen. Dass der Redner schon in dem Eingang zur Auslegung, in den Worten: „Hujus symboli forma — mors una demergit" (s. ob. S. 124) vornehmlich an die Arianer gedacht haben muss, sieht man aus den auf diesen Eingang folgenden Worten: „Nam omnipotentem Patrem non credere (con)vincuntur, qui Filium a substantia Patris conantur abducere" und „Deum unum, hoc est Patrem et Filium Deum, — factis negare impiis aguntur" (p. 134 f.). In dem hierauf folgenden Theil der Auslegung: „Quomodo enim aut Arius — destruit Sabellium nefarie confundentem" (s. ob. S. 135), redet er zwar auch von Sabellius (er stellt hier die beiden einander entgegengesetzten Irrthümer, den Arianismus und Sabellianismus, einander gegenüber und bekämpft sie beide) und spricht über seinen Irrthum ziemlich ausführlich, ausführlicher noch als über den des Arius, aber er nennt doch diesen zuerst. Am Schluss der ersten Unterabtheilung des ersten Abschnitts: „Nos itaque — regulæ veritatis" hat er bloss noch die Arianer vor Augen (s. insbesondere die Worte: „Neque enim sibi præstare potuit, quod creaturis suis mortalibus et corruptibilibus præstare dignatur, ut secundum genus suum ipse generaret" und die Worte: „Habet gloriam, ut ipse filium, quod illorum profano ore sic dictum est, dissimilem sibi gigneret"); an die Sabellianer denkt er hier nicht mehr. Dass er in der zweiten Unterabtheilung (s. ob. S. 136 f.) durchweg

folgt, dass die Rede zu einer Zeit gehalten und verfasst sein muss, in der der Arianismus sehr verbreitet war, und die Kirche ihn mithin ernstlich zu bekämpfen hatte, sowie ferner auch, dass der Verfasser unter arianischen Umgebungen gelebt hat, gegen die er zu streiten und gegen deren Verführungsversuche er seine Katechumenen zu schützen und zu stärken hatte. Man darf gegen die Sicherheit dieses Schlusses nicht darauf hinweisen, dass die Kirchenlehrer öfter gegen Häresien gesprochen haben, die zu ihrer Zeit schon längst ausgestorben waren, und dass dies insbesondere mit der arianischen der Fall gewesen sei, weil diese Häresie eine der fundamentalsten Lehren des christlichen Glaubens angegriffen und die Kirche zwei Mal in grosse Gefahr gebracht hatte, und weil die Kirche so viele und zum Theil so heftige Kämpfe gegen sie hatte führen müssen, und ihr Kampf gegen sie über drei Jahrhunderte gedauert hatte. Denn wäre der Arianismus für den Verfasser eine der Vergangenheit angehörige Erscheinung gewesen, so hätte der Gegensatz zu ihm seine Auslegung unmöglich in dem Grade beherrschen können, worin sie dies thut. Die

einzig und allein gegen den Arianismus streitet, davon zeugt jedes Wort in ihr. In der dritten Unterabtheilung (s. ob. S. 137 f.) spricht er zwar an einer Stelle in einem Paar Worten die orthodoxe Lehre vom Sohne auch im Gegensatz zum Sabellianismus aus („excepto Filii nomine, quo Patris nomen ostenditur; quia in Patre et Filio naturaliter una substantia personaliter distincta pro nominibus in Patre Filium et Filium revelat in Patre“), aber im Uebrigen zielt er doch auch hier überall auf den Arianismus allein (s. insbesondere den Anfang: „Credite ergo et confitemini Deum Patrem omnipotentem et Filium coomnipotentem, coopificem, coæternum Patri Filium, non creatum, sed natum Deum; Deus de Deo, lumen de lumine. — Si enim Verbum, non factura, si Filius, non servus, si genitus ex natura, non adoptatus et (est) gratia“; ferner die Worte: „Nec tamen non solum in creatura [n]ulla potest patris et filii natura discerni. Si enim ex ipso Verbo secundum genus omnia creari jussa perpetuis successoribus legem coelestis præcepti observat: quanto magis ipse omnium Deus et creator secundum genus suum genuit talem, quantus ipse est“; endlich den ganzen Passus, worin er die Häretiker tadelt, weil sie sich erdreisten über die Zeugung des Sohnes zu räsonniren und sich Kenntniss der göttlichen Natur zuschreiben). Vgl. auch noch die Worte: „Hunc dominum majestatis et perfectum Deum secundum naturam et formam Dei Patris credimus“ in dem Theil der Auslegung, der von der Menschwerdung des Sohnes Gottes handelt.

„Exhortatio sancti Ambrosii ad neophytos de Symbolo“ ist wohl diejenige von den uns erhaltenen altkirchlichen Reden über das Symbol, welche am Meisten von diesem Gegensatz beherrscht wird. Augustins „Sermo 212. In traditione Symboli“ und Ambrosius's „Explanatio Symboli ad initiandos“ sind bei Weitem nicht so antiarianisch, wie sie; ja nicht einmal von den in Nordafrika während der Herrschaft der arianischen Vandalen über das Symbol gehaltenen Reden, den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4 und dem „Sermo contra Judæos, Paganos et Arianos de Symbolo“, kann gesagt werden, dass sie in dem Grade antiarianisch sind, wie unsere Rede. Hiezu kommt ferner die grosse Heftigkeit, mit welcher der Verfasser die Arianer bestreitet, eine Heftigkeit, die ihn dazu bringt sich bitterer Ironie gegen dieselben zu bedienen, ja sogar eine Verwünschung über sie auszusprechen, und die auf dem Gebiete der altkirchlichen Symbolauslegungen nur in der Heftigkeit eine Parallele hat, mit der die Verfasser der „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2 und 4 und des „Sermo de Symbolo contra Judæos“ &c., gegen den Arianismus streiten. Irrthümer, die der Vergangenheit angehören, werden nicht in solcher Weise bekämpft. Endlich verlangen die Worte: „Nam eos, qui in super recitata fide verborum Symboli adumbratam speciem veritatis ore mentiri videntur et impii corde versuto tenent mendacium, detegit perversa doctrina et eorum, a quibus audiuntur, evidens et aperta subversio“ &c., in welchen Worten der Redner nicht undeutlich auf Dinge hinweist, die seiner eigenen Zeit angehören, und noch mehr die Verwünschung: „Ipsi potius, (a) stirpe vitali per intellectum mortiferum mente perversa degenerantes, intereant cum patre mortis suæ, diabolo“ &c., dass die Arianer zur Zeit des Verfassers noch existirten. Man kann ja nicht Jemandem Untergang wünschen, der schon untergegangen ist.

Ist nun die Rede in einer Zeit gehalten und verfasst worden, in der es Arianer gab, so kann ihre Abfassung spätestens gegen die Mitte der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts fallen, indem damals die letzten (longobardischen) Arianer zum Katholicismus bekehrt wurden [136]), und sie gehört also nach dem ob. S. 151 f. Bemerkten der Zeit zwischen ungefähr der Mitte des vierten Jahrhunderts und dem letzten Viertel des siebenten an.

[136]) S. Walch, Gesch. der Ketzereien Th. 2 S. 568 f.

Aber in welchem Theile dieses ausserordentlich langen Zeitraums ist sie nun verfasst? — Die Zeit, in der die Kirche mit dem Arianismus zu kämpfen hatte, fällt in zwei Stadien. In dem ersten Stadium trat der Arianismus im alten römischen Reiche auf, und wurde er hier bekämpft. Dieses Stadium, in dem er geistig besiegt wurde, endet wesentlich ungefähr mit dem Schlusse des vierten Jahrhunderts. Im zweiten Stadium herrschte er unter einer Reihe von zum Christenthum bekehrten germanischen Völkern, welche die verschiedenen Theile des weströmischen Reichs besetzt hatten (den Ostgothen, Vandalen, Sveven, Westgothen, Burgundern und Longobarden), und wurde er von den katholischen Lehrern der unterjochten älteren römischen und romanisirten Einwohner dieses Reichs bekämpft. Dieses Stadium beginnt gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts und schliesst mit dem dritten Viertel des siebenten. Welchem von den beiden Stadien gehört nun unsere Rede an, und, falls sie dem anderen, sehr langen angehören sollte, in welchem Theile desselben ist sie verfasst?

Wir müssen antworten, dass ihre Abfassung nicht in irgend welchen Theil des zweiten Stadiums, sondern in das erste fällt, oder dass sie während des grossen Kampfes gegen den Arianismus, der die römische Reichskirche im vierten Jahrhundert bewegte, entstanden ist.

Dass die Rede nicht dem siebenten Jahrhundert angehören kann, in dem nur noch die Longobarden Arianer waren, folgt aus dem unter 1—5 Bemerkten. — Gehörte sie dem sechsten an, so müsste sie entweder in Spanien verfasst sein, wo damals bis 589 die arianischen Westgothen herrschten. Aber gegen ihre Abfassung in Spanien spricht ausser dem unter 1 — 3 Angeführten der Umstand, dass das in ihr tradirte und ausgelegte Symbol sehr verschieden von dem spanischen ist, so wie dieses schon bei Ildefonsus von Toledo kurz nach der Mitte des siebenten Jahrhunderts [187]) und später bei Etherius und Beatus in

[187]) Nach Helfferich, „Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte“ S. 35—49, dem Gambs, „Die Kirchengeschichte von Spanien“, II, 455, sich anschliesst, liegt der Schrift des Ildefonsus eine ältere Schrift von Justinianus von Valentia (gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts) zu Grunde, oder gehört vielmehr die Schrift jenes Mannes wesentlich diesem an. Ist dies wirklich der Fall, und ich bin sehr geneigt anzunehmen, dass es der Fall ist, so hat das spanische Taufbekenntniss sicher schon in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts den Wortlaut gehabt, den es bei Ildefonsus in der zweiten Hälften des siebenten hat.

der zweiten Hälfte des achten lautet. — Gegen die Abfassung der Rede in Italien in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts streitet gleichfalls das unter 1—3 Angeführte, und gegen Beides zugleich lässt sich anführen, dass in der Rede eine jede Hindeutung auf arianische und barbarische Herrschaft und Unterdrückung vermisst wird, und dass in ihr nirgends angedeutet wird, dass die arianische Häresie sich zur Zeit des Redners nur oder doch vornehmlich nur bei Barbaren fand. — Dass die Rede auch nicht während der burgundischen Herrschaft im südöstlichen Gallien im fünften und im Anfang des sechsten Jahrhunderts gehalten worden ist, das ergiebt sich ausser aus dem so eben Angeführten und dem unter 2 und 3 Dargelegten aus der Beschaffenheit des Symbols, das in ihr recitirt wird. In Südgallien finden wir in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts und im Anfang des sechsten zwei Symbole, unser jetziges und ein mit ihm nahe verwandtes. — Noch weniger kann die Rede in Afrika während der vandalischen Herrschaft verfasst sein, Denn einmal finden wir in ihr nicht das so eigenthümliche carthaginiensisch-afrikanische Taufsymbol, sondern ein ganz anderes, und sodann sollten wir da in ihr ähnliche Hindeutungen auf die Herrschaft der Arianer über die katholische Kirche und ihre Verfolgungen derselben erwarten, wie die, welche wir in den zwischen 431 und 534 verfassten vier nordafrikanischen Reden über das Symbol antreffen. Wie ganz verschieden sind doch diese Reden, sowohl in dieser Hinsicht als überhaupt von der unsrigen! — Dagegen, dass unsere Rede in dem zweiten Stadium der antiarianischen Zeit überhaupt verfasst ist, und dafür, dass sie dem ersten Stadium dieser Periode, und zwar der Zeit um die Mitte des vierten Jahrhunderts (340—60) angehört, spricht der Umstand, dass der arianische und macedonianische Irrthum in Betreff des heiligen Geistes nicht in ihr berührt und bekämpft wird. Der Redner kämpft nur für die Wesensgleichheit des Sohnes gegen die Arianer, nicht auch für die des Geistes gegen dieselben Häretiker und die Pneumatomachen. Er spricht zwar auch vom heiligen Geist, aber nur von seiner Persönlichkeit gegen die Sabellianer (s. ob. S. 135) [138]), und es ist eigentlich

[138]) Man könnte eine, wenn auch nur leise Hindeutung auf die arianische Lehre vom heiligen Geist in den Worten finden willen: „Atque ita et ipsi (die Sabellianer), de via veritatis aversi, in deviis vagantur erroribus, qui sic astruunt unitatem, ut

nur der Umstand, dass Sabellius einen dem arianischen Irrthum in Betreff des Sohnes, mit welchem Irrthum sich der Redner eigentlich beschäftigte, entgegengesetzten Irrthum in Betreff desselben hegte, was ihn darauf führt, auch den Irrthum der Sabellianer in Betreff des heiligen Geistes zu besprechen, indem er nicht wohl von ihrem Irrthum reden konnte ohne zugleich von der dritten Person in Gott zu reden oder ohne zugleich von der falschen Trinitätslehre der Sabellianer überhaupt zu handeln. Das Auge des Redners war so ganz ausschliesslich auf den Sohn, auf seine Wesensgleichheit mit dem Vater und die arianische Häresie hinsichtlich derselben gerichtet, dass er in seiner Auslegung nicht einmal das Glied vom heiligen Geiste citirt und bespricht, sondern bei dem letzten Gliede des zweiten Artikels stehen bleibt. Mit dem, was er über die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen hat, ist sein Interesse wesentlich zufriedengestellt. Ueber die Menschwerdung des Sohnes spricht er zwar noch etwas ausführlich, indem diese von ausserordentlich grosser Bedeutung ist und ausserdem noch in einem gewissen Zusammenhang mit der Gottheit des Sohnes steht; das Leiden und die Auferstehung des Sohnes berührt er dagegen nur mit einem Paar Worten; die Glieder von der Himmelfahrt, dem Sitzen zur Rechten des Vaters und der Wiederkunft zum Gerichte führt er bloss an ohne sie auch nur mit einem einzigen Worte zu besprechen; das Glied vom heiligen Geiste endlich citirt er nicht einmal (vgl. das ob. S. 148 f. Bemerkte). Dieser Umstand spricht unläugbar stark dafür, dass die Rede der Zeit vor dem Kampfe gegen den Pneumatomachismus oder der Zeit vor ungefähr 359—70 angehört [139]).

abnegent trinitatem, sicut Ariani, ex impari dæmoniorum doctrina pares homicidæ, tam impie separant, ut nefarie dividant unitatem". Allein das gleich darauf Folgende: „Verum utrosque ipse fons vitæ veritatis una sententia simul arguit et confundit et destruit, qui, majestatem magistra humilitate declarans, ait: „*Ego et Pater unum sumus*" &c., sagt uns doch, dass der Redner bei den Worten „sicut Ariani — unitatem" wesentlich nur die arianische Trennung des Vaters und des Sohnes und die Theilung der Einheit durch ihre Trennung vor Augen gehabt hat.

139) Um das Jahr 359 fällt die Abfassung der ältesten Schrift gegen Lehren über den heiligen Geist, die den arianischen über den Sohn entsprechen, oder eigentlich gegen die arianischen Lehren über den heiligen Geist: Athanasius's vier Briefe an Serapion von Thmuis gegen Solche, die zwar die Lehre des Arius über den Sohn, der sie

Vor diesen Jahren war das Auge derer, die den Arianismus bekämpften, fast ausschliesslich auf den Irrthum der Arianer in Betreff des Sohnes gerichtet [140]), wie ja auch die nicänischen Väter keine antiarianische

früher angehangen, aufgegeben hatten, nicht aber seine Lehre über den heiligen Geist, indem sie ihn für ein Geschöpf, ja für ein von den Engeln nur graduell verschiedenes πνευμα λειτουργικον erklärten. Und im Jahre 362 forderte die Synode zu Alexandrien von ehemaligen arianischen oder semiarianischen Bischöfen, die wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden wollten, auch die Verdammung derer, welche behaupteten, der heilige Geist sei ein Geschöpf und vom Wesen Christi getrennt. S. das wahrscheinlich von Athanasius verfasste Schreiben dieser Synode an die Bischöfe Eusebius, Lucifer u. s. w. oder Athanasius's sogenannten „Tomus ad Antiochenos", Opp. T. I p. 772 ed. Benedd. Vgl. auch noch die Worte το δε άγιον πνευμα ού κτισμα, ούδε ξενον, άλλ' ίδιον και άδιαιρετον της ούσιας του υίου και πατρος in demselben Schreiben, Worte die den Mitgliedern der alexandrinischen Synode angehören, welche von drei Hypostasen sprachen, indem sie ύποστασις in der Bedeutung „Person" nahmen.

140) Athanasius gedenkt in seinen nach 356 und kurz vor den Briefen an Serapion, also vor 359, geschriebenen „Orationes IV contra Arianos" ein Paar Mal (Orat. I n. 6 und 8 und Orat. III n. 15, Opp. T. I P. 1 p. 410, 412 und 562 ed. Benedd.) ganz beiläufig des Irrthums der Arianer in Betreff des heiligen Geistes, und Hilarius erwähnt in seinen während seines Exils zwischen 356 und 360 geschriebenen zwölf Büchern „De trinitate", Lib. II c. 4, vgl. auch Lib. I c. 36 und Lib. XII c. 55 (Opp. T. II p. 54, 48 und 469 ed. Migne) ebenfalls diesen ihren Irrthum und handelt in Lib. II c. 29—35 und Lib. XII c. 55 und 56 vgl. auch c. 57 (ebds. p. 69—75 und 468—72) vom heiligen Geiste im Gegensatz zum Arianismus, wenn auch verhältnissmässig kurz. Phöbadius von Aginnum berührt in seinem 358 verfassten „Liber contra Arianos" nur einmal gegen Ende des Buchs (in c. 22) den heiligen Geist mit einigen Worten („Hoc si cui scandalum facit, audiat a nobis, Spiritum esse de Deo; quia illi, cui est in Filio secunda persona, est et tertia in Spiritu sancto. Denique Dominus: *Petam*, inquit, *a Patre meo, et alium advocatum dabit vobis.* Sic alius a Filio Spiritus, sicut a Patre Filius. Sic tertia in Spiritu, ut in Filio secunda persona: unus tamen Deus omnia, tres unum sunt", Migne Patrologia, T. XX p. 30). Ebenso berührt derselbe Kirchenlehrer den heiligen Geist in seiner um 360 verfassten Schrift „De fide orthodoxa contra Arianos" nur ein Paar Mal am Schlusse der Schrift („Misit nobis Spiritum sanctum de propria sua, et ipsa una substantia sua, protectorem, sanctificatorem et deductorem in vitam æternam" &c., „nos Patrem verum Patrem confitemur et Filium Dei vere Filium Dei, et Spiritum sanctum vere Spiritum sanctum credimus, tres personas unius substantiæ et unius divinitatis confitentes", ebds. p. 49 und 50). Doch ist es fraglich, ob die Schrift „De fide orthodoxa" Phöbadius angehört.

Bestimmung zum Gliede vom heiligen Geiste hinzugefügt hatten, indem sie mit der einfachen Erklärung: *Και — πιστευομεν — εἰς το ἁγιον πνευμα* zufrieden waren[141]). Welche ganz andere Stellung hat doch das Glied vom heiligen Geiste in den antiarianischen Auslegungen des Symbols aus dem fünften Jahrhundert und vom Schlusse des vierten. In dem „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" 2 wird es sehr ausführlich gegen die Arianer behandelt (in C. 9); in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 3 und 4 werden die Arianer sogar erst da bekämpft, wo der Redner (ziemlich ausführlich) den Glauben an den heiligen Geist bespricht (in C. 9); in dem „Sermo de Symbolo contra Judæos, Paganos et Arianos" wird das Glied vom heiligen Geist ebenfalls ziemlich weitläufig besprochen (in C. 19). In der „Explanatio Symboli ad initiandos" heisst es: „In hoc symbolo divinitas trinitatis æternæ evidentissime comprehensa est unius operationis. *Patrem et Filium et Spiritum sanctum*, hoc est venerabilem trinitatem. Et quod fides nostra ita sit, ut pari genere credamus in patrem et filium et spiritum sanctum. Ubi enim nulla discretio maiestatis est, nec fidei debet esse discretio", — „Numquid non unum judicium est patris et filii et spiritus sancti? Numquid non una voluntas est? Numquid non una maiestas?" und: „Ergo vide: Credes in patrem, credes et in Filium. Et quid tertio? et in spiritum sanctum. Quæcumque accipies sacramenta, in hac trinitate accipies. Nemo te fallat. Vides ergo, unius operationis, unius sanctificationis, unius majestatis esse venerabilem trinitatem" (s. ob. S. 51 und S. 54 f.). In Augustins „Sermo 212.

141) Die Ursache dieser Erscheinung war nicht, wie Basilius der Grosse nach den Worten: *ἐπειδη δε ἀδιοριστος ἐστιν ὁ περι του πνευματος λογος* — im Nicänum —, *οὐπω τοτε των πνευματομαχων ἀναφανεντων, το χρηναι ἀναθεματιζεσθαι τους λεγοντας της κτιστης εἰναι και δουλικης φυσεως το πνευμα το ἁγιον ἐσιγησαν* in Ep. 140 n. 2 (Opp. T. III p. 233 ed. Benedd.) annimmt, die, dass zur Zeit des nicänischen Concils die Gottheit des heiligen Geistes noch nicht bekämpft wurde, denn Arius hatte zu dieser Zeit in seiner Thalia auch schon seine Irrlehre über den heiligen Geist ausgesprochen (s. Athan. Orat. I contr. Arian. n. 6), sondern weil die Vertheidiger der Homousie des Sohnes damals, ganz von dem Kampfe gegen den Irrthum des Arius in Betreff des Sohnes hingenommen, ihre Aufmerksamkeit fast noch gar nicht auf den ebenfalls schon von ihm ausgesprochenen Irrthum in Betreff des heiligen Geistes gerichtet hatten.

In traditione Symboli" heisst es: „Spiritus Patris et Filii ab utroque missus, a nullo genitus, unitas amborum, æqualis ambobus. Hæc trinitas unus Deus est, omnipotens, invisibilis, rex sæculorum, visibilium et invisibilium creator" &c. Und diese Reden sind weit weniger antiarianisch als die unsrige. Selbst in den Reden über das Symbol aus dem zweiten Stadium der arianischen Zeit, die nicht antiarianisch sind, wird vom heiligen Geist gehandelt, und seine Gottheit und Wesensgleichheit mit dem Vater und dem Sohne gegen die Arianer hervorgehoben, und zwar öfter ziemlich ausführlich [142]).

[142]) Aus den Worten: „Habet gloriam, ut ipse creaturam, quod illorum profano ore sic dictum est, dissimilem sibi gigneret" (s. ob. S. 136) könnte man den Schluss ziehen wollen, dass der Verfasser vornehmlich die Eunomianer, welche lehrten, dass der Sohn *ἀνομοιος τῳ πατρι κατ᾽ οὐσιαν* sei, vor Augen gehabt habe, und dass daher seine Rede in die letzten 40 Jahre des vierten Jahrhunderts fallen müsse. Allein nach der von Athanasius in Orat. I contr. Arianos n. 6 aus Arius's Thalia angeführten Stelle, hat doch schon dieser Häretiker selber gelehrt, dass das Wesen des Sohnes dem des Vaters in allen Stücken ungleich sei (*παντων ξενων και ἀνομοιων ὀντων του θεου κατ᾽ οὐσιαν, οὑτω και ὁλογος ἀλλοτριος μεν και ἀνομοιος κατα παντα της του πατρος οὐσιας και ἰδιοτητος*), so dass also der angeführte Schluss keineswegs sicher ist. — Ebenso könnte man aus den Worten: „Hunc dominum majestatis et perfectum deum secundum naturam et formam dei patris credimus, ita ut perfectum hominem ex matre virgine" schliessen wollen, dass die Abfassung der Rede wenigstens ein Jahrzehnt, nachdem Apollinaris mit seiner Irrlehre über die menschliche Natur Christi aufgetreten war, d. h. nach 360, fallen müsse. Aber auch dieser Schluss ist unsicher; denn schon Eusebius von Vercelli und Hilarius gebrauchten zwischen 356 und 360 den Ausdruck „perfectus homo" von Christus („Novit hoc omnipotens Deus, novit et ejus unigenitus inenarrabiliter de ipso natus Filius, qui salutis nostræ caussa Deus sempiternæ virtutis hominem perfectum induit", Euseb. Vercell. ep. II n. 5, Gall. Biblioth. vet. Patrr. T. V p. 79, „Non alius filius hominis, quam qui filius Dei est, neque alius in forma Dei, quam qui in forma servi perfectus homo natus est, ut, sicut per naturam constitutam nobis a Deo, originis nostri principe, corporis atque animæ homo nascitur, ita Jesus Christus per virtutem suam carnis atque animæ homo ac deus esset, habens in se et totum verumque, quod homo est, et totum verumque, quod Deus est", De trin. Lib. X c. 19, Opp. T. II p. 357 ed. Migne). — Dagegen sind wir wohl berechtigt, daraus, dass in dem Theil der Auslegung, der von der Menschwerdung des Sohnes handelt, eine jede Hindeutung auf die christologischen Irrthümer des fünften Jahrhunderts fehlt, den Schluss zu ziehn, dass die Rede vor den Anfang der christologischen Streitigkeiten dieses Jahrhunderts oder vor 428—30 fällt.

Das Resultat unserer Untersuchungen über das Zeitalter der Rede ist also dieses, dass sie dem vierten Jahrhundert und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach den Jahrzehnten um seine Mitte oder dem Zeitraume zwischen 340 und 360 oder spätestens 370 angehört.

Ist dieses Resultat in der Wahrheit gegründet, so ist die Rede ungefähr gleichzeitig mit Cyrillus von Jerusalems Auslegung des jerusalemischen Symbols in seinen Katechesen, und haben wir in ihr die älteste aller abendländischen Reden über das Symbolum.

Wir können jedoch unsere Untersuchung nicht schliessen ohne erst noch einen Einwand angeführt und besprochen zu haben, der gegen das Resultat, zu dem wir gelangt sind, oder genauer dagegen, dass die Rede aus dem vierten Jahrhundert oder der ersten Hälfte des fünften stammt, erhoben werden könnte.

Der Verfasser theilt das von ihm damals, als er seine Rede hielt, tradirte Symbol im Zusammenhang von Anfang bis zum Ende mit. Aber nun war es bekanntlich im vierten und fünften Jahrhundert nicht Sitte und Brauch, dass man dies that. Man hielt es damals für unerlaubt das Symbol aufzuschreiben. Weder die Competenten oder überhaupt irgend welcher Christ sollte dies thun. Die Ursache dieses Verbots war, dass man nicht wollte, dass die Summe des allerheiligsten christlichen Glaubens und Bekenntnisses in die Hände von Heiden, Juden, Häretikern und unreifen Katechumenen fallen und dadurch dem Missverständniss, der Verdrehung und dem Spott ausgesetzt werden sollte. Für die Competenten, denen das Verbot vor allen Uebrigen galt, trat zu dieser Ursache noch eine andere hinzu. Sie sollten das Symbol auswendig lernen und ganz in Fleisch und Blut verwandeln. Dies konnte aber nicht wohl geschehen, wenn sie Erlaubniss erhielten, es niederzuschreiben. In diesem Falle konnten sie nämlich beständig auf ihr geschriebenes Exemplar recurriren, und mussten sie also daran verhindert werden sich das Symbol völlig anzueignen, es sich, so zu sagen, einzuverleiben. Vgl. in dieser Hinsicht besonders die Schlussworte der „Explanatio Symboli ad initiandos des Ambrosius“ ob. S. 57 f. Wir finden deswegen weder in dieser Auslegung des Symbols, noch in den Katechesen des Cyrillus von Jerusalem, noch in den Symbolauslegungen Augustins, noch in der „Explanatio Symboli habita ad competentes“ des Nicetas von Romatiana oder Aquileja, noch in den „Sermones in

Symbolum" des Petrus Chrysologus von Ravenna, noch in Maximus von Turins Homilie über das Symbol, noch in den vier bei der „Traditio symboli" gehaltenen carthaginiensisch-afrikanischen Reden, noch endlich in den beiden Eusebius von Emesa beigelegten, aber Faustus von Reji angehörigen Reden über das Symbol dieses im Zusammenhang aufgezeichnet. Die einzigen Ausnahmen machen die drei pseudoaugustinischen „Sermones de Symbolo" 240—42, die aber frühestens aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts sind, so wie die ob. S. 152 angeführten Formulare für die „Tradito Symboli", von denen aber das im „Sacramentarium Gelasianum" frühestens dem Ende des fünften Jahrhunderts angehört, und die übrigen aus noch späterer Zeit stammen. Unsere Rede scheint somit jedenfalls nicht vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts verfasst sein zu können.

Ohne die Bedeutung dieses Einwandes zu unterschätzen, können wir ihm doch kein solches Gewicht einräumen, dass er die Gründe aufwiegen sollte, die wir oben dafür entwickelt haben, dass die Rede schon dem vierten Jahrhundert und zwar dem Zeitraume zwischen 340 und 360 oder höchstens 370 angehört. Wir müssen und können in dem Umstand, dass der Verfasser das Symbol aufgeschrieben hat, eine Ausnahme von der Regel sehen. Uebrigens hat doch schon ganz kurz nach 400 Rufin das Symbol seiner Kirche in der Weise ausgelegt, dass er es stückweise Wort für Wort anführt, und haben Augustin in seinem „Sermo 213. In traditione Symboli", wenn er anders der Verfasser desselben ist, Petrus Chrysologus von Ravenna in seinen sechs „Sermones in Symbolum" und Maximus von Turin in seiner „Homilia de Symbolo" dasselbe mit den von ihnen ausgelegten Symbolen gethan.

2. Welcher Kirche gehört das in der Rede ausgelegte Symbol und die Rede selbst an?

Um diese Frage beantworten zu können, falls und insoweit sich dieselbe beantworten lässt, müssen wir einen doppelten Weg einschlagen. Wir müssen erstens unser Augenmerk auf die Differenzen zwischen dem in der Rede ausgelegten und den anderen uns bekannten altoccidentalischen Taufsymbolen richten und danach bestimmen, welchen alten abendländischen Kirchen jenes Symbol und mit ihm die über dasselbe gehaltene Rede nicht oder doch kaum angehört haben

kann, und wir müssen zweitens auf die Verwandtschaft unseres Symbols mit jenen Taufsymbolen achten und danach bestimmen, welchem Kreis von Kirchen dasselbe und die Rede angehört haben muss oder doch wahrscheinlich angehört hat.

1. Das in der Rede ausgelegte Symbol kann keiner von den alten abendländischen Kirchen angehört haben, deren Symbole wir kennen, also weder der carthaginiensisch-afrikanischen, noch der spanischen, noch der südgallischen, noch der altaquilejensischen und neuaquilejensischen oder romatianischen, noch endlich der römischen, mailändischen, turinischen und ravennatischen, indem es von den Symbolen aller dieser Kirchen mehr oder weniger verschieden ist. — Doch muss, was die spanische Kirche betrifft, bemerkt werden, dass ihr Symbol im vierten oder im vierten und fünften Jahrhundert möglicherweise wie das in der Rede ausgelegte Symbol gelautet haben könnte, wiewohl dies doch höchst unwahrscheinlich ist. Man würde in der spanischen Kirche später die Worte „*sæculorum omnium et creaturarum regem et conditorem*" im ersten Artikel nicht ohne Weiteres ausgelassen haben, falls man sie ursprünglich in ihm gehabt hätte [143]. Und ebenso muss in Betreff der südgallischen Kirche bemerkt werden, dass sie im vierten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des fünften ein mit dem in der Rede recitirten identisches Symbol gehabt haben könnte. Doch spricht hiegegen die Differenz zwischen dem Wortlaut des ersten Artikels in unserem und in den beiden südgallischen Taufbekenntnissen. Denn hätte man im südlichen Gallien anfangs in diesem Artikel „*sæculorum omnium et creaturarum regem et conditorem*" gehabt, so würde man diese so eigenthümlichen Ausdrücke weggelassen oder kaum mit „*creatorem cæli et terræ*" vertauscht haben. — Ausserdem muss noch bemerkt werden, dass in Nordafrika, in Spanien und im südlichen Gallien möglicherweise mehrere Taufbekenntnisse gebraucht worden sind, an einem Orte oder an einigen Orten dieses, an einem Anderen oder an anderen jenes, und an einem dritten oder an noch anderen wiederum ein anderes, und dass das Taufbekenntniss in unserer Rede eins von diesen Taufbekenntnissen gewesen sein könnte [144].

143) Der erste Artikel lautet in den beiden spanischen Taufbekenntnissen, dem bei Ildefonsus von Toledo und Etherius und Beatus und dem in der mozarabischen Liturgie, bloss „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*".

2. Das in der Rede ausgelegte Symbol ist am Meisten mit dem altrömischen und mit den mit diesem ganz oder wesentlich identischen altitalischen Symbolen, die uns noch erhalten sind: dem turinischen, mailändischen und ravennatischen, verwandt. — Was es von allen diesen Symbolen zugleich unterscheidet, besteht nur in Folgendem: In dem ersten Artikel hat es den eigenthümlichen Zusatz „*sæculorum omnium et creaturarum regem et conditorem*“, hinsichtlich dessen es sich mit dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol berührt, das an derselben Stelle „*universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem*“ hat. In dem zweiten Gliede des dritten Artikels hat es ausser „*sanctam ecclesiam*“ noch „*catholicam*“, was von den uns übriggebliebenen occidentalischen Symbolen nur das romatianische oder neuaquilejensische, das südgallische und das spätere römische haben. Dasselbe Glied beginnt mit „*et*“ („*et sanctam ecclesiam catholicam*“), worin es sich nicht nur von allen uns erhaltenen altitalischen, sondern auch von allen uns bekannten occidentalischen Symbolen überhaupt unterscheidet[145]). Dieses „*et*“, was sich wahrscheinlich nicht bloss auf das

[144]) In Nordafrika wurden zum Wenigsten insoweit zwei Taufbekenntnisse gebraucht, als Augustin augenscheinlich das Taufbekenntniss, auf das er selbst getauft war, das römisch-mailändische, gebraucht hat und zwar neben dem in Nordafrika herrschenden carthaginiensischen (vgl. z. B. seinen „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ mit seinem „Sermo 215. In redditione Symboli“, welcher letztere ihm von Einigen sehr mit Unrecht abgesprochen wird).

[145]) Was die orientalischen Taufbekenntnisse anbetrifft, so beginnen die auf das Glied vom heiligen Geist folgenden Glieder des dritten Artikels in der *Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον* mit *και εἰς* (*Και πιστευομεν εἰς μιαν — ἐκκλησιαν, εἰς ἑν βαπτισμα κ. τ. λ.*). Dasselbe ist auch mit dem Glaubensbekenntnisse des Charisius der Fall. Im jerusalemischen Taufbekenntniss und im Glaubensbekenntniss des Arius beginnen alle die Glieder des dritten Artikels, die auf das Glied vom heiligen Geist folgen, mit *και* (*και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, και εἰς μιαν ἁγιαν κ. τ. λ., και εἰς σαρκος ἀναστασιν, και εἰς ζωην κ. τ. λ.*). Die meiste Aehnlichkeit mit dem „*et sanctam ecclesiam catholicam*“ des Symbols in der „Exhortatio“ hat das „*et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*“ in einigen alten lateinischen Uebersetzungen des Nicäno-Constantinopolitanums (s. „Quellen“ I, S. 220), statt dessen andere alte lateinische Uebersetzungen „*et in unam*“ &c. und „*in* unam“ &c. haben (ebds. S. 220—22). „*Et* unam“ &c. ist die abendländische Form des Gliedes von der Kirche im Nicäno-

Glied von der Kirche, sondern auch auf die folgenden Glieder bezieht [146]), soll wohl das zweite, dritte und vierte Glied des dritten Artikels von dem ersten trinitarischen und von dem trinitarischen Theil des Symbols, dem Glauben an den Vater, an den Sohn und an den heiligen Geist, überhaupt scheiden und die Relation der Präposition „*in*" auch auf jene Glieder abschneiden [147]). In dem zweiten Gliede des zweiten Artikels hat unser Symbol „*qui natus est de spiritu sancto et ex Maria virgine*", was sich gleichfalls nicht nur in keinem von den auf uns gekommenen altitalischen Symbolen, sondern auch in keinem altoccidentalischen Taufbekenntniss überhaupt findet [148]). Endlich lautet

Constantinopolitanum geworden. — Noch verdient bemerkt zu werden, dass Petrus Chrysologus in seinen Auslegungen des ravennatischen Symbols da, wo er das Glied von der Kirche citirt und erklärt, ein Paar Mal „*et*" vor „*sanctam ecclesiam*" hat („*Et sanctam ecclesiam.* Quæ sic conjuncta Christo est" &c., „*Et sanctam ecclesiam.* Credimus ecclesiam" &c., „Sermo 58 et 59 in Symb. Apostt."). Sollte das Glied von der Kirche in dem ravennatischen Symbol mit „*et*" begonnen haben?

146) Ich habe darum im Texte des vom Verfasser der „Exhortatio" recitirten und ausgelegten Symbols ob. S. 134 nach „*Et in Spiritum sanctum*" Semikolon gesetzt und die übrigen Glieder des dritten Artikels bloss durch Kommata getrennt.

147) Verhält es sich so, so sollte „*et*" vor „*sanctam ecclesiam catholicam*" in unserem Symbol dasselbe bewirken, was in dem altaquilejensischen Symbol, in dem Symbol des Venantius Fortunatus und in dem Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" durch den Uebergang von „*in*" mit dem Ablativ zum Accusativ bewirkt wurde (s. „Quellen" I, S. 222—24).

148) Die alten abendländischen Bekenntnisse, in denen das zweite Glied des zweiten Artikels die ältere, einfachere Form („*natus de Spiritu sancto*" &c.) hatte, haben entweder „*de — ex*" (die meisten) oder „*de — et*". Diejenigen, in denen es die spätere, entwickeltere Form („*conceptus de Spiritu sancto, natus*" &c.) hat, haben beinahe alle „*de — ex*". Nur das erste Symbol im „Missale Gallicanum vetus" und das Symbol, das nach dem Schlusstheil der „Explanatio Symboli ad initiandos" im Cod lamb. in dieser Rede ausgelegt worden ist, haben „*de — de*" (s. ob. S. 122 Anm.), während das am Schlusse des „Sacramentarium Gallicanum" stehende Symbol „*natum de Maria virgine per Spiritum sanctum*" hat, ungefähr wie Augustin im „Liber de fide et Symbolo" n. 8 („*qui natus est per Spiritum sanctum ex virgine Maria*"). Marcellus von Ancyra hat in seiner Uebersetzung des altrömischen Symbols *ἐκ — καὶ*, und dasselbe findet sich in der von Usher und Heurtly herausgegebenen griechischen Uebersetzung desselben Symbols. — Was das dritte Glied des zweiten Artikels in unserem Symbol „*qui sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus*" anbetrifft,

das vorletzte Glied des zweiten Artikels in unserem Symbol *„sedet ad dexteram Dei Patris“*, während es in den uns erhaltenen altitalischen Symbolen bloss *„sedet ad dexteram Patris“* lautet [149]). — Nach dem

so lautet es im Ganzen, wie in dem von Usher und Heurtly herausgegebenen Exemplar des altrömischen Bekenntnisses, in dem turinischen und ravennatischen Symbol, in dem Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“ (*„qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus“*) und in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol nach den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4 und dem „Sermo de Symbolo contra Judæos, Paganos et Arianos (*„qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus“*). Mit diesem Symbol theilt das unsrige das Fehlen des *„est“*, mit jenen die Voranstellung des *„sub Pontio Pilato“*, die wir übrigens auch in dem in der „Explanatio Symboli ad initiandos“ ausgelegten Symbol finden, nur dass hier *„passus et sepultus“* folgt (s. ob. S. 125 ff. und S. 82 f.), und ebenso in den beiden griechischen Uebersetzungen des altrömischen Symbols, der marcellischen und der von Usher und Heurtly herausgegebenen (*τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα και ταφεντα, τον ἐπι Π. Π. σταυρωθεντα, ταφεντα*) antreffen. Mit allen den angeführten Symbolen, sowie auch mit dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol nach Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“ (*„qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus est“*), hat das Symbol in der „Exhortatio“ das *„qui“* gemeinsam. Man kann übrigens in diesem Symbol entweder nach *„qui sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus“* *„est“* aus dem vorangehenden *„qui natus est de Spiritu sancto et ex Maria virgine“* suppliren oder *„crucifixus et sepultus“* als Participialsätze auffassen, die mit dem folgenden Verbum *„resurrexit“* zusammenhängen und ihm untergeordnet sind. Ich bin der ersteren Auffassung gefolgt, weil mir das Glied von der Kreuzigung und dem Begräbniss bei der anderen an dem Gewicht zu verlieren schien, das ihm zukommt, und habe deshalb *„sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus“* nicht in Kommata eingeschlossen, sondern nach „sepultus“ ein Semikolon gesetzt. In dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol nach den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4 und dem „Sermo de Symbolo contra Judæos“ &c. muss indessen das *„qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus“* mit *„resurrexit“* verbunden werden, weil das zweite Glied des zweiten Artikels hier *„natum de Spiritu sancto ex Maria virgine“* lautet.

149) *„Sedet ad dexteram Dei Patris“* finden wir nur noch in dem Symbol in der mozarabischen Liturgie und in dem Symbol, das nach dem Schlusstheile der „Explanatio Symboli ad initiandos“ im Cod. lamb. in dieser Rede ausgelegt worden ist (s. ob. S. 122 Anm.). Vgl. noch die Worte „Postquam resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris“ in Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“ n. 7, sowie die Worte „quia Dominus Jesus resurgens a mortuis assumptus est in coelos et sedet ad dexteram Dei Patris“ im „Sermo de Symbolo ad

Angeführten dürfen wir wohl, ohne dass wir uns von der Wahrheit allzuweit entfernen, annehmen, dass das in unserer Rede ausgelegte Symbol einer altitalischen oder doch einer Italien benachbarten Kirche angehört hat [150]).

Catechumenos" 3 n. 6 Schluss. In beiden Reden heisst es doch gleich darauf bloss „— ad dexteram Patris".

150) Ich will hier noch die Frage aufwerfen und zu beantworten suchen, ob der Verfasser der Rede das Symbol seiner Kirche wörtlich genau angeführt hat. Es giebt nämlich einen Umstand, der dies zweifelhaft machen könnte. Das vorletzte Glied des zweiten Artikels lautet in dem vom Redner recitirten Text (ob. S. 134) „*sedet ad dexteram Dei Patris*" (wie an den in Anm. 149 angeführten Orten); in der Auslegung (S. 140) lautet es dagegen „*sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*" (wie in dem späteren römischen Symbol, dem Symbol bei Faustus von Reji und dem spanischen Symbol bei Ildefonsus und Etherius und Beatus). Zu diesem Umstande könnte man noch hinzufügen, dass der Redner seine Recitation des Symbols mit „*Credimus* itaque" &c. beginnt, während sein Symbol doch mit „*Credo*" begonnen haben muss, und dass das ganz ungewöhnliche „*et*" vor „*ex Maria virgine*" und vor „*sanctam ecclesiam catholicam*" etwas verdächtig ist.

Allein wir können diesen Umständen doch kein solches Gewicht beilegen, dass wir ihretwegen daran zweifeln sollten, dass der vom Verfasser recitirte und aufgezeichnete Symboltext ganz derselbe ist, den seine Kirche bei der Taufe gebraucht hat. — Was das „*omnipotentis*" in der Auslegung betrifft, so kann irgend ein Abschreiber es leicht aus seinem eigenen Taufbekenntnisse, dem späteren römischen, hinzugefügt haben, indem unwillkührliche Conformationen der älteren occidentalischen Symboltexte mit dem späteren römischen in den mittelalterlichen Handschriften, wie ich später zu zeigen gedenke, gar nicht selten sind. Möglich doch auch, dass unser Verfasser selbst am Schlusse der Auslegung „*omnipotentis*" aus dem „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*" des ersten Artikels zu dem „*Dei Patris*" seines Textes hinzugefügt hat, indem es ihm hier nicht darauf ankam ganz genau zu citiren. Das hinzugefügte Wort war ja auch eins, dass in seiner Auslegung eine grosse Rolle gespielt hatte, und er erinnerte, indem er es hinzufügte, gleichsam noch einmal an seine Bedeutung. Doch ist dies weniger wahrscheinlich. — Dass unser Verfasser den Symboltext mit dem Pluralis „*Credimus*" statt mit dem Singularis beginnt, kann gern ein Abweichung von dem Wortlaut sein, den derselbe bei der „redditio Symboli" und bei den „interrogationes de fide" hatte, und der als die objective Form desselben betrachtet werden kann. Aber diese Abweichung, die dann dadurch hervorgerufen sein würde, dass der Verfasser das Symbol vor einer Mehrheit von Katechumenen recitirte, denen er mittheilen wollte, was die Kirche glaubte, und was sie selbst glauben sollten, würde doch nicht den Inhalt des Symbols selbst betreffen. Uebrigens könnte der Pluralis „*Credimus*" doch auch die

3. Wer ist der Verfasser der Rede?

Diese Frage ist, wie schon ob. S. 151 geäussert, sehr schwer zu beantworten, und weiter als bis zu einer nicht ganz unwahrscheinlichen Vermuthung wird man es in Bezug auf sie kaum bringen können.

objective Form des recitirten Symbols gewesen sein, wie sie ja die objective Form der orientalischen Symbole und vielleicht auch die des carthaginiensisch-afrikanischen Symbols war. — Dass das „*et*" vor „*sanctam ecclesiam catholicam*" ein Zusatz des Verfassers sein sollte, ist sehr unwahrscheinlich, da diese Conjunction, wie wir gesehen haben, hier so bedeutungsvoll ist, und „*et*" vor „*ex Maria virgine*" für von dem Verfasser hinzugefügt zu halten, ist jedenfalls nicht nöthig. — Aber auch den Fall gesetzt, dass der Redner bei der Recitation des Symbols sich einige Abweichungen von dessen Wortlaut erlaubt haben sollte — was vonvornherein wenig wahrscheinlich ist, da es in der Natur des Traditionsacts lag, dass man das Symbol bei demselben ganz genau recitirte, und da wir es auch in den pseudoaugustinischen „Sermones 241 und 242 de Symbolo", sowie in dem „Sacramentarium Gelasianum", in dem „Missale Gallicanum vetus" und in dem „Sacramentarium Gallicanum" bei derselben genau recitirt finden —, so könnten diese doch nur sehr unwesentlich gewesen sein. Eine Auslassung von ganzen Gliedern des Symbols, wie z. B. „*descendit ad inferna*" ist undenkbar. — Eine Bürgschaft dafür, dass der Redner das Symbol wesentlich so recitirt hat, wie es in seiner Kirche gelautet, liegt auch darin, dass der zweite Artikel von dem dritten Gliede an bis zum siebenten und letzten mit Ausnahme der oben besprochenen kleinen Abweichung im sechsten oder vorletzten Gliede ganz so lautet, wie im recitirten Text. Aus den Worten „De humano corpore vestimentum carnis assumpsit, juxta Symboli ordinem c r u c i f i x u s s u b P o n t i o P i l a t o" sieht man, dass das Glied vom Leiden Christi im Symbol des Verfassers aus „*crucifixus*" und „*sub Pontio Pilato*" bestand und nicht auch „*passus*" enthalten hat. Dass in ihm nicht zwischen „*crucifixus*" und „*sepultus*" das Wort „*mortuus*" gestanden hat, erhellt daraus, dass auf die Worte „juxta Symboli ordinem *crucifixum sub Pontio Pilato*, per illud tempus Judææ provinciæ legato, id est Romanis fascibus imperante, tunc enim prænuntiatam a prophetis suis passionem et mortem pro nobis suscepit" die Worte: „*Sepultus tertia die resurrexit a mortuis*" folgen. Man könnte zwar dafür, dass „*passus*" und „*mortuus*" im Symbol des Verfassers gestanden habe, die Worte „tunc enim prænuntiatam a prophetis suis p a s s i o n e m et m o r t e m pro nobis suscepit" geltend machen wollen. Allein wir haben in diesen Worten offenbar nur eine Erläuterung von „*crucifixus sub Pontio Pilato*" („tunc e n i m"). Christus wurde unter Pontius Pilatus gekreuzigt, denn damals unterzog er sich dem von seinen Propheten zuvorverkündeten Leiden und Tod, die beide in der Kreuzigung eingeschlossen liegen und mit ihr gegeben sind, indem diese ein Leiden und die Spitze des Leidens Christi ist, und indem sie nothwendig zum Tode führt. Die Worte „*sepultus tertia*

Gehen wir von den Resultaten aus, zu denen wir in dem Vorangehenden in Bezug auf die Fragen über das Zeitalter der Rede und darüber, welcher Kirche das in ihr recitirte und ausgelegte Taufbekenntniss angehört hat, gelangt sind, so müssen unsere Gedanken unwillkührlich auf die beiden eifrigen Bekämpfer des Arianismus in den beiden ersten Jahrzehnten nach der Mitte des vierten Jahrhunderts, Lucifer von Cagliari und Eusebius von Vercelli fallen; und zu ihnen könnnn wie dann noch einige andere abendländische Bischöfe hinzufügen, die zu derselben Zeit oder etwas später ebenfalls mündlich und in Schriften eifrig gegen die Arianer gestritten haben: den hochberühmten Hilarius von Pictavium in der Kirchenprovinz von Burdigala in Aquitanien, Phöbadius von Aginnum (Agen) ebendaselbst, den Verfasser eines uns noch erhaltenen „Liber contra Arianos" (geschrieben 358) und wahrscheinlich auch der uns ebenfalls erhaltenen Schrift „De fide orthodoxa contra Arianos", sowie des dieser Schrift angehängten „Libellus fidei", Gregorius von Eliberis (Elvira) in der Kirchenprovinz von Hispalis in Bätica, einen Luciferianer, von dem Hieronymus „De viris illustribus" c. 105 sagt, dass er „diversos mediocri sermone tractatus et de fide elegantem librum" verfasst habe,

die resurrexit" zeigen auch, dass „*descendit ad inferna*" in dem Symbole des Verfassers gefehlt hat. Der Redner übergeht nämlich im Schlusse seiner Auslegung sonst kein Glied des zweiten Artikels. Die drei letzten Glieder dieses Artikels werden vom Verfasser mit Ausnahme des Wortes „*omnipotentis*" wörtlich so angeführt, wie bei der Recitation des ganzen Symbols. Es könnte Jemand aus den Worten „conceptus a virgine et natus ex virgine", — „ut ei conceptionem partumque divini pignoris nuntiaret", — „causam insolitæ conceptionis ignorans" —, „hominem sine homine et cum Deo esse conceptum" und „qui se per spiritum sanctum operabatur creandum" den Schluss ziehen wollen, dass das zweite Glied des zweiten Artikels im Bekenntniss des Verfassers „conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine" gelautet habe. Aber der Verfasser konnte ja nicht wohl auf eine Erklärung der Symbolworte „*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*" eingehen ohne von Christi Empfängniss und der Wirksamkeit des heiligen Geistes bei der Entstehung der menschlichen Natur Christi zu reden, und zwar um so weniger, als die heilige Schrift davon gesprochen hatte (Matth. 1, 18 ff. Luc. 1, 30—35). Uebrigens bringt der Verfasser nirgends das „conceptus est" und den heiligen Geist ausdrücklich in Verbindung mit einander, sondern er spricht nur davon, dass Maria Christum empfangen, dass er mit Gott empfangen worden, und dass er sich vom heiligen Geist habe schaffen lassen.

und welchem von Einigen die Schrift „De fide orthodoxa contra Arianos“ beigelegt wird; Zeno von Verona (blühte nach 360), der in dem zweitem Buche seiner „Tratcatus“ Tract. I—IX und an anderen Orten die orthodoxe Lehre von der Trinität zum Theil gegen die Arianer ausspricht, endlich Ambrosius von Mailand. Auch an den luciferianischen Presbyter Faustinus und den luciferianischen Diaconus Hilarius ist man veranlasst zu denken. Jener hat nämlich unter Anderem [151]) eine an die Gemahlinn Theodosius des Grossen († 385) gerichtete Schrift „De Trinitate sive de fide contra Arianos“ verfasst, und dieser, der eifrigste unter allen Anhängern Lucifers, wird von Manchen für den Verfasser des Commentars zu den paulinischen Briefen, den wir unter den Werken des Ambrosius finden, und der „Quæstiones in Vetus et Novum Testamentum“, die unter den Werken Augustins stehen, gehalten.

Versuchen wir nun die Frage zu beantworten, ob die Rede einem von den angeführten Männern angehört.

Von dem zuletzt Genannten, dem Diaconen Hilarius, müssen wir sogleich absehen, sowohl wegen seiner Stellung (Diaconen kam die „traditio“ und „expositio Symboli“ nicht zu) als deswegen, weil er zwar von Geburt ein Sardinier, aber in Rom getauft und daselbst Diaconus war, das in unserer Rede ausgelegte Bekenntniss aber nicht das altrömische ist. — Und ebenso müssen wir vom Presbyter Faustinus absehen. Faustinus könnte nämlich zwar als Presbyter das Symbol sehr wohl tradirt und ausgelegt haben [152]); auch liesse sich dafür, dass unsere Rede von ihm herrührt, geltend machen, dass sich seine oben angeführte Schrift gegen die Arianer hie und da mit derselben berührt; allein er hat nach der Vorrede zu seinem „Libellus precum“ (s. Anm. 151) an den Kämpfen zwischen Damasus und Ursinus um den römischen Bischofstuhl (366 ff.) als Parteigänger des

151) Einer „Fides Theodosio imperatori oblata“ und einem „Libellus precum“, den er zusammen mit einem Marcellinus bei den Kaisern Valentinian, Theodosius dem Grossen und Arcadius einreichte.

152) Cyrillus von Jerusalem war, als er seine Katechesen hielt, nur Presbyter, desgleichen Chrysostomus, als er in Antiochien seine *Κατηχησεις περι των μελλοντων κατηχεισθαι* hielt, und ebenso war Augustin, als sein „Sermo 214. In traditione Symboli“ von ihm gehalten wurde, ein junger Presbyter.

letzteren Theil genommen, und also zum römischen Clerus gehört, und müsste demnach das altrömische Bekenntniss ausgelegt haben.

Ambrosius von Mailand wird die Rede in der Ueberschrift in Cod. A beigelegt. Allein gegen ihn als Verfasser derselben streitet so viel, dass wir sie ihm unbedingt absprechen müssen. Schon der Umstand, dass der Redner das Symbol vollständig und im Zusammenhang schriftlich mitgetheilt hat, lässt sich nicht damit vereinigen, dass sie von Ambrosius's Hand ist, indem der mailändische Bischof den Schlussworten seiner „Explanatio Symboli ad initiandos" zufolge ganz gegen Aufzeichnung derselben war. Ebenso kann die Rede auch darum nicht von ihm herrühren, weil das in ihr tradirte Symbol von dem mit dem altrömischen wesentlich identischen der Kirche zu Mailand nicht unbedeutend abweicht. Ferner streitet auch der Stil der Rede und speciell seine gänzliche Verschiedenheit von dem in der „Explanatio", dagegen dass jene Rede von Ambrosius ist. Endlich zeugt auch noch das gänzliche Schweigen des Redners von dem Irrthum der Arianer und Macedonianer in Betreff des heiligen Geistes gegen seine Autorschaft. Diesem Allen gegenüber hat das Zeugniss der Ueberschrift in Cod. A. wenig zu bedeuten, um so weniger, als dieser Codex sehr jung ist, und das „ad neophytos" vielleicht einen groben Irrthum enthält (s. ob. S. 150 f.), und als Ambrosius einer von den grossen altkirchlichen Namen war, denen man im Mittelalter gern Reden zuschrieb, deren Verfasser man nicht kannte [153]).

[153]) S. die grosse Sammlung von „Sermones suppositicii" in Ambr. Opp. T. II P. 2 p. 603—762 ed. Migne. — Dafür, dass die Rede Ambrosius angehört, könnte man jedoch geltend machen, dass sich in seinen Schriften mehrere Stellen finden, die mit Stellen in ihr mehr oder weniger Aehnlichkeit haben. Einige derartige Stellen habe ich schon ob. S. 135 Anm. 41 und S. 138 Anm. 20 angeführt. Zu diesen will ich hier noch folgende hinzufügen: In „De fide" Lib. I n. 64 s. heisst es: „Quæris a me, quomodo Filius sit, si non priorem habeat Patrem? Quæro item abs te, quando et quomodo Filium putes esse generatum? Mihi enim impossibile est generationis scire secretum: mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum. Supra Potestates, supra Angelos, supra Cherubim, supra Seraphim, supra omnem sensum est. —. Tu quoque manum ori admove, scrutari non licet superna mysteria. Licet scire, quod natus sit, non licet discutere, quemadmodum natus sit" (Opp. T. II P. 1 p. 543 ed. Migne). Vgl. hiermit ob. S. 138. In „De officiis" Lib. I n. 17 heisst es: „Quomodo sapiens Arianus, qui mavult

Ebenso wenig, wie von Ambrosius, kann die Rede von Hilarius von Pictavium sein, indem sie mit den in Bezug auf Gedanken und Styl so eigenthümlichen Schriften dieses grossen Mannes nicht übereinstimmt, wozu noch kommt, dass es doch sehr fraglich ist, ob das pictaviensische Symbol so gelautet habe, wie das in der Rede recitirte. — Gegen Zeno von Verona als ihren Verfasser entscheidet, dass sie dessen Schriften in Character und Darstellung ganz unähnlich ist, und dass man erwartet, in Verona, das einerseits zur Kirchenprovinz von Aquileja gehörte und andererseits Mailand benachbart war, werde entweder das aquilejensiche oder das römisch-mailändische Symbol gebraucht worden sein. — Dagegen, dass der luciferianische Bischof Gregorius von Eliberis [154]), von dem wir kaum Etwas übrig haben, indem ihm die Schrift „De fide orthodoxa contra Arianos“ schwerlich angehört [155]), der Verfasser der Rede ist, spricht ebenfalls die Beschaffenheit des in der Rede tradirten und ausgelegten Symbols, wiewohl doch nicht sicher (s. ob. S. 170) [156]). Auch Phöbadius von Aginnum möchten wir unsere Rede nicht beilegen, nicht sowohl um des in ihr recitirten Symbols willen, als weil sein „Liber contra Arianos“ mit ihr so gar wenig Verwandtschaft zeigt [157]).

imperfectum auctorem habere atque degenerem, quam verum atque perfectum“ (ebds. p. 58) und in „De virginitate liber unus“ n. 16: „Christus ex Patre et apud Patrem et in Patre semper, natus, non factus, nec degener, sed semper dilectus, verus Deus ex Deo vero“ (ebds. p. 271). Vgl. hiermit ob. S. 186. In „Ep. 42 ad. Syricium“ n. 4 sagt Ambrosius: „Aliis ergo praestat Christus, quod sibi, ut dicunt praestare non potuit?“ (ebds. p. 1125). Vgl. hiermit ob. S. 186. Aber wir haben doch an allen diesen Stellen nur Gedankenparallelen.

154) S. den „Libellus precum“ des Faustinus und Marcellinus c. 9. 10. 20 und insbesondere 25, sowie das Rescriptum des Theodosius auf den „Libellus precum“.

155) Sie würde übrigens, wenn von ihm, wider seine Autorschaft zeugen, da sie mit der „Exhortatio“ sehr wenig verwandt ist.

156) Man könnte sogar aus der Verwandtschaft des ersten Artikels in dem in der Rede tradirten Symbol mit dem der carthaginiensisch-afrikanischen Kirche für die Autorschaft des Gregorius argumentiren wollen. Bätika und insbesondere Eliberis war Nordafrika benachbart.

157) Nur einige leichtere Berührungen finden zwischen beiden Statt. Vgl. insbesondere die Stellen: „ad hanc tractatus conditionem necessitate descendimus, quam diabolicum virus sub modestia religiosae venerationis occultum in medium proferre nos convenit, ut et malum, quod sub opione verborum simplicium latet, deprehendatur, et men-

So bleiben von den oben angeführten Männern nur die beiden zuerst genannten: Eusebius von Vercelli und Lucifer von Cagliari übrig.

Bei Eusebius von Vercelli brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Da wir von ihm nur noch drei Briefe besitzen [158], von denen der erste und dritte ganz kurz sind, und nur der zweite einen etwas grösseren Umfang hat, so können wir kein Urtheil darüber fällen, ob die Gedanken, der Styl und die Sprache der „Exhortatio" die seinigen sind. Dass Hieronymus „De viris illustribus" c. 96 kein anderes Werk von ihm nennt als eine Uebersetzung des Commentars des Eusebius von Cäsarea über die Psalmen, darf nicht dagegen geltend gemacht werden, dass er unsere Rede verfasst hat, indem ihm eine bei der „traditio Symboli" gehaltene kurze Rede leicht unbekannt geblieben sein kann. Dagegen spricht die Beschaffenheit des in der Rede ausgelegten Symbols dawider, dass er ihr Verfasser ist. Man erwartet, dass das Symbol einer Stadt wie Vercelli, die zwischen Mailand und Turin lag, und zur mailändischen Kirchenprovinz gehörte, das altrömische oder mailändische Symbol gehabt haben werde; und dasselbe legt auch der Umstand nahe, dass Eusebius, ein Sardinier von Geburt, in der römischen Kirche Lector gewesen war, ehe er in Vercelli Bischof ward (s. Hieron., a. a. O.) [159].

dacio detecto veritas interclusa respiret", — „probabimus multa per fraudem communis professionis" &c., — „Quamvis enim aliquando nobiscum faciunt communione verborum" &c., — „sic ipsum Dominum nostrum non negant, ut Deum destruant", — „Igitur ante hæresim sabolica fraude cæcatam" &c., — „O duces cæci!" — „Illis inquam auctoribus in tantum a Patre separantibus Filium, ut ore sacrilego protulerint" &c. im „Liber contra Arianos" c. 1. 2. 3. 4. 8. 10. mit dem Anfang der Auslegung des in der „Exhortatio" recitirten Symbols und den Ausdrücken „quia cæcorum duces cæci" &c., — „tantis stultitiæ tenebris ex impia voluntate cæcatus", — „per similitudinem sacrilegii", — „quod illorum profano ore sic dictum est" ob. S. 134—36.

158) S. dieselben in Gallandi Bibl. T. V p. 78—80 und in Mignes Patrol. T. XIII p. 947—54 und Hilarii Opp. T. II p. 713 s. — Die merkwürdige, dem Symbolum Athanasianum sehr ähnliche „Confessio de Trinitate", die Eug. de Levis aufgefunden, in seinen „Anecdotis sacris" herausgegeben und Eusebius von Vercelli zugeschrieben hat, ist sicher nicht von diesem. S. dieselbe in Mignes Patrol. T. XIII p. 959—68.

159) Dass Eusebius das sardinische Symbol in Vercelli eingeführt und ausgelegt habe,

Dagegen scheint ein doppelter Umstand darauf hinzudeuten, dass die Rede von Lucifer von Cagliari ist, und dass wir also in dem in derselben tradirten und ausgelegten Symbol das Taufbekenntniss der sardinischen Kirche haben.

Lucifer ist bekanntlich ein sehr heftiger Mann gewesen und hat insbesondere die Arianer und ihre Patrone mit der äussersten Heftigkeit bekämpft. Nun zeichnet sich unsere Rede, die doch keine Streitschrift, sondern eine Rede „in traditione Symboli" vor Katechumenen ist, durch die grosse Heftigkeit aus, mit der ihr Verfasser gegen die Arianer redet, eine Heftigkeit, die so weit geht, das er an einer Stelle sogar eine Verwünschung über dieselben ausspricht (s. ob. S. 136). Sollte sie darum nicht von den Bischof von Calaris sein?

Wir finden an einigen Stellen unserer Rede die etwas auffallenden Composita „coomnipotens" und „coopifex" („Et Deum coomnipotentem, vere coopificem Patri Filium in omnibus creaturis idem auctor ostendit" und „Credite ergo et confitemini Deum Patrem omnipotentem et Filium coomnipotentem, coopificem, coæternum[160]) Patri Filium", ob. S. 137). Aber nun ist der häufige Gebrauch von Composita mit „cum" („con, com, co") ganz eigenthümlich für Lucifer. Wir finden in seinen Schriften eine ganze Reihe der sonderbarsten Composita dieser Art, Composita, wie „Coarianus, cohæreticus, consacrilegus, condetestabilis, comparticeps (sacrilegii), Conscotinus (statt „Comphotinus", ein Genosse des Photinus) u. s. w. Sollte nicht auch deshalb er der Verfasser der Rede sein?

Dass das in der Rede tradirte und ausgelegte Symbol das sardinische gewesen sein kann, kann nicht geläugnet werden[161]).

ist zwar nicht unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich, und zwar um so mehr, als er früher Lector in Rom gewesen war.

160) „Coæternus" kommt bei den Kirchenvätern sehr häufig vom Sohne vor.

161) Wir haben oben gezeigt, dass es im ersten Artikel mit dem carthaginiensisch-afrikanischen verwandt ist. Diese Verwandtschaft stimmt mit der geographischen Lage Sardiniens und insbesondere Cagliaris und mit der kirchlichen Verbindung, worin die Insel vermöge derselben bisweilen mit Nordafrika kam, nicht übel überein. Sonst erwartet man allerdings auf Sardinien eigentlich das altrömische Bekenntniss, da die sardinische Kirchenprovinz unter den römischen Bischöfen stand (s. Wiltsch, Handb. der kirchlichen Geographie und Statistik B. I, S. 75).

Wir müssen jedoch gestehen, dass den beiden angeführten Umständen nur geringe Beweiskraft zukommt. Heftigkeit in der Polemik gegen Ketzer und insbesondere gegen die Arianer war im vierten Jahrhundert sehr allgemein [162]), und Composita, wie „coomnipotens“ und „coopifex“ vom Sohne lagen in Schriften, die sich mit seiner Wesensgleichheit mit dem Vater beschäftigten, doch ziemlich nahe und ungleich näher als die oben angeführten Composita bei Lucifer von Cagliari, mit dessen schriftstellerischer Art die „Exhortatio“ sonst weiter keine Verwandtschaft zeigt.

162) Der übrigens sonst ziemlich moderate Hilarius von Pictavium giebt in seinem Buche „Contra Constantium imperatorem“ Lucifer nicht viel an Heftigkeit nach.

XVI.

Zwei Faustus von Reji angehörige Homilien über das Symbol nach der Maxima bibliotheca veterum patrum Lugdunensis und einer Handschrift der Nationalbibliothek zu Madrid.

Die beiden nachfolgenden Homilien über das Symbol, die von den Symbolikern, so viel ich weiss, allein Heurtly und Nicolas gekannt und benutzt haben [1]), finden sich in einer Sammlung von 56 lateinischen Homilien, die in den Handschriften im Allgemeinen den Namen des Eusebius von Emesa tragen, aber nicht ihn, sondern einige den Diöcesen von Arelate und Lugdunum angehörige gallische Kirchenlehrer des fünften und sechsten Jahrhunderts zu Verfassern haben und ihrem grössten Theile nach von Faustus von Reji (blühte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts) herrühren, was ohne Zweifel auch mit den beiden Homilien über das Symbol der Fall ist [2]). Ich

[1]) Heurtly, Harm. symb. p. 57—60. Michel Nicolas Symbole des Apotres. Essai historique p. 372.

[2]) Oudin hat in seinem „Commentarius de Scriptoribus Ecclesiæ antiquis" T. I p. 412—19 und 1309—14 zu beweisen gesucht, dass die dem Eusebius von Emesa zugeschriebenen Homilien allesammt Faustus angehören. Gegen ihn haben aber die Mauriner in der „Histoire literaire de la France", T. II p. 605 s., dargethan, dass dies nur mit dem grössten Theile derselben der Fall ist. Zu denen, die sie Faustus zuschreiben, gehören auch die beiden Homilien über das Symbol. „On ne doute point", bemerken sie, a. a. O. p. 606 s., „que les deux premieres, qui sont sur la nativité de N. S., les deux sur le symbole, qui sont la 9e et la 10e, plusieurs sur les fêtes de Pâque et de l'Ascension" —; „l'on ne doute point, dis je, que toutes ces homélies ne soient l'ouvrage de Fauste Cela paroît incontestable en conférant la premiere sur le symbole avec la préface des deux livres du S. Esprit (die beiden von Anderen dem

gebe diese Homilien, die die neunte und zehnte in der Sammlung sind, hier nach der „Maxima bibliotheca veterum patrum Lugdunensis" T. VI p. 628—32 und einer Handschrift der Nationalbibliothek zu Madrid, aus der ich die beiden Lücken, die die zweite Homilie a. a. O. hat, auszufüllen und überhaupt den Text in der Max. Bibl. an nicht wenigen Stellen zu berichtigen im Stande bin, von Neuem heraus. Die Handschrift (Cod. lat. A. 82) ist ein Cod. membr. in kl. fol. mit in zwei Columnen getheilten Seiten, stammt wahrscheinlich aus dem vierzehnten Jahrhundert und enthält, wie seine Inschrift besagt, „SS. Patrum Opera varia", die der Index auf fol. 3 *b* angiebt. Die Sammlung von Homilien, zu der die beiden Homilien über das Symbol gehören, trägt in der Handschrift den Namen des Eusebius von Emesa [3]) und steht auf fol. 86 *a*— 101 *b*. Sie besteht aus funfzehn Homilien: Elf Homilien „De Pascha", einer Homilie „De latrone beato", den beiden Homilien „De Symbolo" und endlich einer „Homilia de Trinitate generalis" [4]). Ich gebe die richtigen Lesarten und die Lesarten, die ich für die richtigen ansehe, im Texte, die abweichenden in Anmerkungen, in denen ich die Max. Bibl. Patrr. mit M. B. und den Madrider Codex mit C. M.

römischen Diaconus Paschasius um 500 zugeschriebenen zwei Bücher „De Spiritu sancto"), que nous avont prouvé être du même auteur (a. a. O. p. 600-3); puis en confrontant cette même homélie avec la seconde et toutes les deux [avec les] autres, que nous venons de marquer". Vgl. hiemit, was schon Coutant, Hilar. Opp. T. II p. 573 (Migne 589), dessen Worte seine Ordensbrüder wesentlich nur wiederholen, geäussert hatte: „Conferat — primum horum librorum (der beiden Bücher des Faustus über den heiligen Geist) cum una prædicti Eusebii homilia de Symbolo, tum hanc cum altera de Symbolo pariter inscripta, ac deinde utramque cum duabus de Nativitate ac plerisque de Pascha, de Ascensione &c.: tantam porro in his inveniet consensionem, ut neque de parente amplius dubitaturus sit".

[3]) Im Index fol. 3 *b* heisst es: „Item omelie eusebii emiseni" und in der Ueberschrift über die erste Homilie „De Pascha", p. 86 *a*: „Incipiunt omilie eusebii emiseni de pascha".

[4]) In der „Max. Bibl. Patrr." stehen die Homilien „De Pascha" p. 632—43, folgen auf dieselben die Homilien „De latrone beato" p. 644 s., und gehen ihnen die beiden Homilien „De Symbolo" voran, p. 628—32, doch so, dass diese von ihnen durch eine Homilie „De sancta Blandina Lugdunensi", p. 632, getrennt werden. Die „Homilia de Trinitate generalis" endlich finden wir hier später p. 653 s.

bezeichne. An den Text will ich dann noch einige Bemerkungen theils über die Frage nach dem Verfasser der beiden Homilien, theils über das in ihnen ausgelegte Symbol anschliessen.

Homilia I. De Symbolo [5]).

Sicut nonnullis scire permissum est, apud veteres symbola vocabantur, quod de substantia collecti in unum sodales in medio conferebant ad solemnes epulas, ad [6]) coenæ communes expensas. Ita et Ecclesiarum patres, de populorum salute solliciti, ex diversis voluminibus Scripturarum collegerunt testimonia divinis gravida sacramentis. Disponentes itaque ad animarum pastum salubre convivium, collegerunt verba brevia et certe, expedita [7]) sententiis, sed diffusa mysteriis, et hoc Symbolum nominaverunt. De canonicis itaque lectionibus facta est [8]) in unum pretiosa collectio, angusta sermonibus, sed diversa sensibus, et de utroque testamento totius corporis virtus in paucas est diffusa sententias, ut facilius animæ thesaurus non in arca, sed in memoria portaretur. De magnis ergo eminentiora præsumpta sunt; quomodo, si aliquis pictor egregius ex multarum pulchritudine personarum unam aliquem vellet coaptare et exprimere personam, ex plurimis speciebus speciosa defloret ac diversas vultuum gratias in unam faciem colligat et de præcipuis præcipua eligat, ut unam ex plurimis formam artificis dispositione componat; aut quomodo si aliquis possessor diffusus ac locuples, migraturus ad aliam regionem, quascunque opes habet in aurum ac gemmas redigat et intra unum sacculum congreget bona sua, non cumulo æstimanda, sed pretio, ut facile, quocunque vadit, suas secum possit ferre divitias, concludens in sinum [9]) suum thesaurum: ita et Ecclesiarum magistri, studiosissimi salutis nostræ negotiatores, in Scripturis sanctis de magnis maxima separaverunt mentium paginis [10]) inscribenda, ut cuilibet cordi, quamlibet angusto [11]), quamlibet rustico, sine ullius difficultatis impedimento facile insinuari possit [12]) veritatis

[5]) In C. M. lautet die Ueberschrift über die erste Homilie „De Symbolo“: „Explicit omelia de latrone. Incipit omelia de symbolo prima“.

[6]) M. B.: „et ad.“.

[7]) M. B.: „et expedita“. [8]) „Est“ fehlt im C. M. [9]) M. B.: „sinu“.

[10]) M. B.: „in pagina“. [11]) M. B.: „augusto“. In C. M. fehlt „quamlibet angusto“.

[12]) C. M.: „possit insinuari“.

agnitio, ut ad parandum et tenendum coelestis sapientiæ vitale carmen et salubritas invitaret et brevitas, ut quodam modo de hoc Symboli brevissimo textu Propheta dixisse videatur: *Verbum*, inquit, *breviatum*[13]) *faciet Dominus*[14]) super terram. Superest, carissimi, ut hoc paucorum verborum salubre compendium et nunquam delendum ex corde nostro signaculum ita teneamus, ita in imis[15]) sensibus recordemur, ita incessabiliter meditemur, sive in secreto, sive in publico, sive in domo sedentes, sive in itinere gradientes, ut prius anima a corpore, quam munimen istud ab anima separetur.

Sed jam ipsa Symboli verba videamus.

Credo in Deum Patrem omnipotentem. Per Dei appellationem commune adhuc Trinitatis nomen locutus es. Cum vero dicis: *Credo in Deum Patrem*, ecce jam unam[16]) expressisti de Trinitate personam. *Credo in Deum* dicere et Judæi[17]) et Arriani possunt, *credo in Deum Patrem* jam Judæi non possunt. Quare? Quia dicit Dominus[18]) in Evangelio: *Qui*[19]) *Filium non habet, nec Patrem habet.* Quomodo autem Pater habetur, si Filius, cum quo Patris nomen est, non credatur? Sicut enim Filius ex Patre, ita vocabulum paternitatis ex Filio est. *Credo in Deum Patrem.* Quam[20]) bene conjunxit nomen divinitatis et paternitatis, quæ[21]) Arrianus separare contendit! Sicut enim semper Deus, ita semper et Pater. Dividi a se ac separari duo ista non possunt, ne injuria fiat divinitati et plenitudini paternæ, si ei aliquod postea videatur adjectum. Nova appellatione naturæ adcrescere videbitur defuisse aliquid[22]) Deo de perfectione, qui Patris nomen putat coepisse de tempore[23]). Ergo sicut semper Deus, ita semper et Pater. Si ergo ei nunquam Patris defuit[24]) nomen, quomodo unquam deesse Filius potuit? Non est ita[25]). Nemo Deum a Deo separandum[26]) putet; dividi a luce lux non potest. Sicut autem esse non potest sol sine splendore, vel ignis sine calore, vel æternitas sine immortalitate, vel virtus sine fortitudine, sicut, inquam, esse non potest vel ratio sine sapientia, vel veritas sine justitia, vel bonitas sine miseri-

13) M. B.: „brevitatem“. 14) M. B.: „*Domini*“. 15) C. M. hat bloss „imis“.
16) M. B.: „unam iam“, C. M.: „ecca jam unam“. 17) C. M.: „Judæi“ ohne „et“.
18) „Dominus“ fehlt im C. M. 19) M. B.: „Quia“. 20) In C. M. fehlt „Quam“.
21) C. M.: „quod“. 22) M. B.: „aliqui“. 23) In M. B. fehlt „de“.
24) C. M.: „affuit“. 25) C. M.: „Non ita est“. 26) C. M.: „saparandum“; vgl.

cordia, ita [27]) nunquam Pater potuit esse [28]) sine Filio. Omnes enim istæ virtutes continentur in Filio. Quod si semper Filius, quomodo (ut [29]) Arriani dicunt), postea esse coepit? Ergo paterni nominis dignitatem Pater ante non habuit? Ac sic tantum Patris personæ de plenitudine denegabis, quantum Filio de coæternitate subtraxeris. Vides, quod contumelia Filii Patris injuria est. Secundum eos itaque, qui ex aliquo initio coepisse Filium et minorem esse calumniantur, necesse erit, ut ipse Pater aliquando [30]) a se ipso minor fuerit, priusquam venerandum nomen Patris Filio nascente suscepit. Sed non ita est. Deus, quem constat esse perfectum, nihil in se recipit semiplenum. Sic et de Filio intelligendum est. Nescit principium auctor originum, semper hic conditionis auctor et temporum conditor æternorum [31]).

Hoc ergo ordine credimus *in Deum Patrem omnipotentem*. Merito itaque omnipotens creditur, qui, cum solum Filium de se et de substantia sua genuerit, quomodo genuit lucem de luce, splendorem de splendore protulit, sic ea omnia ex nihilo in præcepti celeritate perfecit [32]). Cuncta enim, quæ ante non erant, tanquam subito aliunde producta ante nutum ejus velociter astiterunt, nulla apparente materia. Origo fuit rerum efficax creatoris imperium. Juxta hæc [33]) itaque, si [34]) quando tibi aliqua Dei gesta referuntur: vel quod divinitas carnem susceperit, vel quod per inviolatam virginem januam vitæ hujus intraverit, vel quod die tertia a mortuis resurrexerit, non cogites, nec intra te dicas: Quomodo aut quo ordine hoc fieri potuit? Divina opera non discutienda sunt, sed credenda. Non te confundat nec trepidum faciat rerum novitas, sed sufficiat tibi omnipotens auctoritas, sed sit pro luce rationis magnipotentia [35]) conditoris. Non causeris, si non subjaceat sensui tuo ordinationum cœlestium magnitudo; excedit divini opificii [36]) dignitas humanæ mentis angustias. Quid sibi speciale, quid proprium reservaret incomprehensibilis illa majestas, si semper comprehendere possit sapientia hominum altitudines coelestium secretorum? Quisquis ergo ille es, qui obscurorum profunda [37]) non fide, sed curiosi-

„ecca" in Anm. 16. [27]) M. B.: „tua". [28]) „Esse" fehlt in C. M. [29]) „Ut" fehlt in C. M. [30]) C. M.: „aliquando Pater". [31]) C. M.: „et conditor temporum æternorum". [32]) M. B.: „qui, cum solem de luce, splendorem de splendore protulerit, sic ea omnia" &c. [33]) „Hæc" fehlt in C. M. [34]) „Si" fehlt in M. B. [35]) C. M.: „magna potentia". [36]) C. M.: „opificia". [37]) C. M.:

tate rimaris, hoc potius insinua cordi tuo, ut divinas dispensationes, quanto [38]) difficilius investigare te videris, tanto [39]) reverentius admireris. Quid haberent superna [40]) pretiosum, si nostræ familiariter scientiæ subjacerent? Et ideo quanto [41]) minus capis operis intellectum, tanto [42]) magis dispensatoris mirare consilium. Sic ergo crede in universitatis potentissimum creatorem, ut tibi non æstimes inquirendum, quomodo fecerit coelum et terram, scire non potens [43]), quomodo conjunxerit corpus et animam tuam. Non scruteris, qualiter ista sint condita, sufficiat tibi scire, in tuum ipsa usum, in tuum commodum et obsequium fabricata. Intellige, illius esse totum, cujus cælo tegeris, cujus terræ gremio sustineris, cujus aëre pasceris et vitalis auræ participatione vegetaris, cujus luce a famulo sole perfrueris, cujus tibi dies ad jucunditatem, nox obsequitur ad quietem; qui post tanta seipsum tibi dedit, quando tam caro pretio te redemit. Qui talia paravit servo, qualia parabit victa [44]) peccati labe jam libero! qui tanta jacenti contulit, quanta conferet resurgenti! qui tanta retribuit morituro, quanta largietur æterno! [45])

Dixit primo: *Credo in Deum Patrem omnipotentem;* sequitur: *Credo in Filium;* et iterum dicit: *Credo in Spiritum sanctum.* Quam bene per totum Symbolum personarum proprietas distinguitur! quam manifeste omnibus his trinitas explicatur, ut sit et in unitate tripertita distinctio et in trinitate unita conjunctio! Quomodo si dicat: Deus, Deus, Deus, ter unus Deus, una eademque substantia, non una persona, quia et in alio loco legimus trium una gloria personarum coelestem persultare concentum, qui dicit: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus.* Dum *sanctus* singulariter dicitur, aperte unus agnoscitur, in trina autem repetitione Trinitas declaratur. Sanctus ergo Spiritus indubitanter æqualis Patri et Filio per omnem scripturarum [46]) seriem demonstratur. Iterum ad discipulos Dominus noster: *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Et iterum alio loco dicit salvator noster: *Et ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit*

„obscurum profundi". [38]) C. M.: „quantum". [39]) C. M.: „tantum". [40]) C. M.: superna haberent'. [41]) C. M.: „quantum". [42]) C. M.: „tantum". [43]) C. M.: „potes". [44]) „Victa" fehlt in C. M. [45]) In C. M. steht zwischen „æterno" und „Dixit primo", noch: „Post hoc habemus *credo Spiritum sanctum*". [46]) „Scripturarum" fehlt in C. M.

vobis, id est consolatorem. Quo quidem loco manifestissime in persona Patris unitas intelligitur. *Rogabo Patrem:* Filius est, qui intelligitur Patrem rogaturus, Pater est, qui indicatur rogandus, Spiritus sanctus, qui promittitur a Patre mittendus.

Attendat caritas vestra: Sequitur: *Et in Filium ejus.* Ex Patre [47]) ergo Filius, id est majestas ex majestate, perfectio ex perfectione, lumen ex lumine. Quomodo si cereus illuminetur ex alio, unus ex utroque ignis coruscat. Duo licet cerei [48]) sint, ipsa tamen flamma est in secundo, quæ refulget in primo. Ita et Dominus noster Jesus Christus (in quantum possunt magnis parva conferri) cum Patre alius est in persona, sed non alius in substantia vel natura. Sic complectitur unitas trinitatem, quomodo verbi gratia, si trium solidorum personæ uno ejusdem auri exprimantur metallo: tres videntur in distinctione, sed unum probantur esse in genere; tres videntur in numero, sed unum cognoscuntur in merito; triplex quidem substantia, sed una [49]) materia est; numerari potest, sed distingui non potest. Quod autem dicit: *In Jesum Christum:* Jesus in nostra lingua salvatorem sonat, Christus vero a chrismate unctus interpretatur, secundum illud: *Unxit te, Deus, Deus tuus* [50]) *oleo lætitiæ.* Hæc autem unctio in Dominum Jesum sancti Spiritus probatur infusio. Et sicut substantia olei natura liquoris sui creaturas reliquas supercrescit, sic et Spiritus sanctus visibilia et invisibilia potestate et benedictione supereminet.

Jesus Christus [51]), filius hominis, ipse est, *qui conceptus est de Spiritu sancto*, sicut evangelista ad beatam Mariam dicit: *Spiritus*, inquit, *superveniet in te.* Quid mirum, si non est violata partu, quæ magis est sanctificata conceptu. Aut quid incredibile, si Christus ex virgine, id est integritas de integritate processit? *Natus est ex Maria Virgine:* non enim nasci decebat ex corruptione virtutem.

Sicut ergo vere natus, ita vere mortuus est propter peccata nostra, et resurrexit in spem et justificationem nostram. Resurrectio et incredulis parata est, gloria autem resurrectionis solis credentibus repromissa est; quam nobis Dominus Jesus Christus insinuare voluit. Opus itaque fuit resurrectio Chrisi, ut mortem veram esse monstraret resurgendo;

[47]) C. M.: „Ex tempore", doch mit + unter „tempore". [48]) „Cerei" fehlt in C. M. [49]) M. B.: „non una". [50]) C. M. hat bloss: „*Unxit te Deus tuus*". [51]) C. M. hat bloss „Jesus".

opus fuit mors Christi, ut resurrectioni locum faceret[52]). Quod enim non moritur, non resurgit[53]). Nemo itaque adhuc dubitet[54]). Resurrectio namque mortem adseruit, et mors resurrectionem. Mortis veritas fides est resurrectionis; mortem autem corporis resurrectio per triduum suspensa confirmat. Ideo namque non statim, sed post diem tertiam resurrexit, ut intelligeremus, illum vere gustasse mortem et inferos visitasse et mortuis remedia contulisse. Resurrexit ergo ad consecrandam spem nostram, ut, si ejus forte aliquis carnis resurrectionem dubitaret[55]), crederet resurgenti.

Sequitur: *ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.* Ascendit itaque ad coelos cum carne nostra et redemptum hominem non ad sinistram Patris posuit, ubi damnandi, sed ad dexteram, ubi glorificandi stabunt, id est ad Patris felicitatem et beatitudinem[56]) collocavit, ut membra illuc secutura esse se credant, quo caput ante conscendit.

Inde ergo *venturus judicare vivos et mortuos.* Hic videamus[57]), qualis veniet aut qualiter veniet. Si requiras, qualis veniet: talis omnino, qualis evolavit ad Patrem in speciei veritate illius hominis, quem evexit ad coelos, sicut habetur in actibus Apostolorum: *Hic Jesus, qui assumptus est a vobis, sic*[58]) *veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in coelum.* Si interroges, qualiter veniet, ita dicit in Psalmo: *Dominus manifeste veniet, Deus noster non silebit, ignis in conspectu ejus ardebit.* Cum talis terror futurus sit advenientis, quis poterit terrorem sustinere judicantis? Cum talis futura sit praesententiae species, qualis erit forma sententiae? Non ergo talis veniet exactor, cui in parvo inveniamur obnoxii. Ille ergo veniet ad judicandum nos, qui se judicio meminit addictum pro nobis. Ille veniet ad discutiendam vitam nostram, qui eam restituit per mortem suam. Ille, inquam, pro commissa nobis salute nostra rationem exacturus est, qui pro

52) M. B. bloss: „Opus itaque fuit resurrectione Christi, ut resurrectioni locum faceret“. 53) M. B.: „Quod enim ille non moritur, nec resurgit“. 54) C. M.: „dubitaret“, doch mit . . . unter „ta“. 55) C. M.: „dubitaverat“. 56) C. M.: „ad Patris felicitatis beatitudinem“. 57) In C. M. steht voran „qualis veniet“: „perfectio ex perfectione —. Sicut ergo vere natus veniet“, grössentheils eine Wiederholung aus dem früher über das zweite und dritte Glied des zweiten Artikels vom Redner Gesagten. 58) M. B.: „sit“.

nostra redemptione damnatus est. Qui tantum contulit, scit, quantum reposcat. Novit, quanti ei constiterit homo suus. Non ergo nobis viles simus, qui tam pretiosi Deo fuimus. Nihil ille a nobis abjectum, nihil mediocre suscipit [59]; vult consentire cum generositate pretii dignitatem redempti; tale conversationis nostræ exspectat meritum, quod sanguinis sui possit valere commercium.

Sequitur: *Credo sanctam ecclesiam catholicam.* Secundum veritatem cœlestium promissorum dat quidem Deus in hac vita sine dubio remissionem peccatorum [60]) per baptismum et fidem catholicæ ecclesiæ, id est universalis [61]) ac toto orbe diffusæ, infectam criminum labem revocat ad infectum et chirographum innumerabilium debitorum nobis non sentientibus delet. Sed opus est, ut [62]), quod tribuit gratia, custodiat diligentia, et quod sine labore acquiritur, cum labore servetur. Sed et si qua macula fortasse post hæc per casum fragilitatis incurritur, opus est, ut, antequam ultimus dies [63]) occupet, celeri emendatione redimatur, ne quod incuratum remanserit post aquam baptismi, devorandum suscipiat ignis [64]) inferni.

Homilia II. De Symbolo [1]).

Fides religionis catholicæ lumen est animæ, ostium vitæ, fundamentum salutis æternæ. Quicunque, hac derelicta, velut pessimum ducem proprium sequitur intellectum, quicunque per sapientiæ suæ sensum ad mysteriorum cœlestium se putat pervenire posse secretum, sic facit, quomodo si absque fundamento ædificet domum, aut si prætermisso ostio velit introire per tectum, vel si nocte sine lumine inferat gressum, totum se clausis oculis urgeat in profundum. Hanc ergo nobis fidem velut magnam lampadem Christus adveniens errantibus viam monstraturus exhibuit, per quam [2]) possit Deus ignotus requiri, quæsitus credi, creditus inveniri. Legimus in veteri testamento, quantis filios Israel ac populum Judæorum [3]), quantis eos difficultatibus multiplicium præceptorum conscriptor antiquæ legis oneravit, quam dura eos mandatorum diversitate, ne eis longius a cultu Deo vacaret oberrare [4]), con-

59) C. M.: „suscepit". 60) „Peccatorum" fehlt in M. B. 61) B. M.: „universitatis". 62) „Ut" fehlt in C. M. 63) C. M.: „dies ultimus". 64) M. B.: „igni".

1) C. M.: „Explicit homilia de Symbolo I. Incipit de eodem homilia II. 2) M. B.: „quem". 3) M. B.: „filiis Israel ac populo Judæorum". 4) C. M.: „observare".

strinxerit, quam multa eos sacrificiorum observatione distenderit, indicens eis carnalium victimas hostiarum, ut eos ab errore gentili sensim per ipsa vestigia superstitionis abstraheret. Ecce post hæc venitur ad Christianos, et sola exspectatur a Christi populo [5]) pæne unius verbi expedita confessio. *Credo*, inquit, *in Deum* [6]). Ecce quid a te requirit immensa illa pietas, quod facile possit implere nuda paupertas, despecta mediocritas, indocta simplicitas. Non per multas distraheris ambages, nec duris difficultatibus occupandus involveris: quod a te et pro te reposcitur intra te est, id est oris famulatus et cordis affectus, secundum illud: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* In anima ergo tua reposuit omnia animæ tuæ præsidia Deus tuus, ut unde peccatum egreditur, inde et peccati medicina peteretur. Quam vicinum remedium, quam salubre consilium! De hoc sine dubio legimus per prophetam: *Prope est*, inquit, *in ore tuo et in corde tuo. Credo in Deum.* Hinc dixit sermo divinus: *Verbum abbreviatum faciet Dominus super terram.* Quid brevius, quid expeditius? Ecce salutem tuam subito fides intulit, cor concepit, sermo parturit. Crede ergo in Deum. Aliud est credere Deo [7]), aliud in Deum credere. Credere et Paulo et Petro jure debemus, in Petrum vero ac Paulum credere [8]), id est in servos conferre honorem Domini, non debemus. Credere illi quilibet potest [9]) hominum, credere vero in illum soli te debere noveris majestati. Sed et hoc ipsum aliud est credere Deum [10]), aliud credere in Deum. Esse Deum credere et Diabolus invenitur, in Deum credere, nisi qui pie in eum speraverit, non probatur. Et ideo Deum credere naturaliter Deum [11]) scire est, in Deum vero credere, hoc est fideliter eum quærere et tota in eum dilectione transire.

Sequitur: *Credo et in Filium ejus Dominum nostrum* [12]) *Jesum Christum.* Hic fidem nostram non de Deo in Deum alium declinamus, sed de persona in personam sub una divinitate transferimus [13]).

Sequitur: *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine.* Quando audis Deum ex homine natum esse, et majestatem sub fragilitate latuisse, virginem prole ditatam, nec tamen virginitatem

5) M. B.: „a Christo populi". 6) M. B.: „*in Deo*". 7) „Deo" fehlt in M. B.
8) C. M.: „sed in Petrum et Paulum credere". 9) C. M.: „cuilibet potes".
10) hier wiederholt C. M. „aliud credere Deum". 11) „Deum" fehlt in M. B.
12) „Nostrum" fehlt in C. M. 13) C. M.: „transferamus".

fuisse solutam, non se objiciat sensibus tuis novitas operis, sed virtus operantis, nec dicas: illud impossibile est, illud fieri non potest; quia, qui te [14]) magna credere jussit, omnipotens est. In omnipotentem te credere confirmas; sed si de factis ejus dubitas, imbecillitatem omnipotentis accusas.

Crucifixus et sepultus. Non sufficit, ut illum credas Deum vivum, nisi hominem confitearis et mortuum. Sic facit Dominus noster, quomodo fortissimi quique bellatores ac principes evictis hostibus facere solent, qui non solum victorias, sed et [15]) cicatrices suas exprimi et exponi patriæ conspectibus volunt. Si quando ergo summi duces pium pro civibus in hostem pectus intulerint, victricia cum triumpho signa referentes annalibus quamlibet ævo, memoriæ æreis tabulis ac monimentis loquacibus consecrentur, posteritatis ignotæ etiam oculis ingerendi, ut secuturæ ætati inter veteres imagines recenti semper vivant honore virtutis: ii itaque inclyti duces [16]) inter laudum celebranda præconia, inter gloriosa gesta [17]) gaudent exprimi etiam vulnera sua, optant inter coronas interseri excepta duris ossibus tela, ut inter umbratos colores merita viri fortis velut proprio cruore pingantur, et præferat [18]) non solum lætitia triumphantem, sed et pugna vincentem, ut hostilis sanguis asserat fortitudinem, proprius pietatem, ac propugnatorem suum plus diligat per horrentes plagas restituta libertas. Ita et Dominus noster Jesus Christus non solum divinitatem, sed etiam crucem et mortem [19]) suam post futuris voluit sæculis celebrari, ut a peccatis, propter quæ moriebatur, non solum nos Dei mandata revocarent, sed illata pro nobis supplicia et vulnera deterrerent [20]). Humiliavit itaque [21]) semet ipsum, factus [22]) obediens usque ad mortem, ut sublimior appareret et angelis et hominibus inclinata sublimitas. Quid agis inter hæc superba mortalitas? Ecce etiam [23]) Deum non minus delectat humilitas quam majestas. In trutina ergo crucis non aurum vel argentum, aliquod corpus angelicum, sed semet ipsum passus est auctor salutis appendi, ut, dum cariosa perditione nos redemit, ad caritatem suam nos vehementius excitaret, ut homini, qui ab statu suo degeneraverat, naturæ

[14]) In C. M. fehlt „te". [15]) In M. B. fehlt „et". [16]) M. C.: „duces inclyti". [17]) M. C.: „gesta gloriosa". [18]) M. B.: „præferant". [19]) M. B.: „in mortem". [20]) In C. M., wie es scheint, „detergerent". [21]) In M. B. fehlt „itaque". [22]) M. B.: „factus est". [23]) „Etiam" fehlt in M. B.

suæ dignitatem vel ipsa ostenderet pretii magnitudo. Quid ergo te, o homo, erubescendis [24]) cupiditatibus exhonoras? nobilem vult esse vitam tuam, qui tibi commisit imaginem suam. Quam pretiosus [25]) sis, si factorem [25 b]) forte non credis, interroga redemptorem.

Sequitur: *Tertia die resurrexit.* Si ea die, qua mortuus est [26]), vel nocte, quæ consecuta est, statim resurrexisset, vix eum aliqui vere defunctum crederent. Vides, quia confirmatio mortis est dilatio resurrectionis, et e contra [27]) mortis veritas resurrectionis auctoritas est. Nisi enim quemquam prius ostenderis inclinatum, non convincis erectum. Et e contra facile probabis in somno fuisse solutum, cum docueris cito suscitatum. Quid est autem, quod dicit [28]): „*tertia die resurrexit*“, cum sexta sabbati die jam inclinante transierit, et dominica nondum lucescente surrexerit, et solus dies sabbati in medio fuisse monstretur? Hoc, carissimi, secundum regulam doctissimorum pro parte totum dicitur, quia pars pro integro computatur. Ergo, ut triduum fiat [29]), tres illæ horæ de sexta sabbati [30]) totam diem sibi vindicant, cui etiam nox sua, quæ visa est jam transacta, conjungitur, et nihilo minus dies dominica a nocte [31]), qua resurrexit, a nocte utique præterita vindicatur, dies, inquam, dominicus ad noctem suam, quæ præteriit, revocatus. Ac sic [32]), quod temporum ratione vix biduum est, prædicta regula ac numeri lege fit triduum. Vere ergo mortuus est, et vere post hoc abbreviatum triduum resurrexit, abbreviatum utique, ut nec inferret injuriam resolutio corruptionis, et per moram instrueret fidem manifestatio veritatis; ac sic reverendus sacri auctoris excessus mortem soli morti intulit et vitam mortuis adquisivit. Et inter hæc infelices Judæi in sepulchro quærebant, quem in corde perdiderant. Monumentum quidem cum custodibus, amisso signaculo fidei, signaverant; sed quomodo potuit includere locus tumuli, quem tenere non potuit carcer inferni? persuadebant itaque militibus, dicentes: *dicite, quia discipuli ejus nocte venerunt et furati sunt eum, nobis dormientibus.* Dum scientes mentiuntur, verum nescientes [33]) perloquebantur. Quando enim mens somno infidelitatis obruitur, furto diaboli Christus aufertur.

Sequitur: *Ascendit ad cœlos.* Docuit omnem animam, quando

[24]) C. M.: „erubescentis“. [25]) M. B.: „pretiosius“. [25 b]) „Factori?“ [26]) „Est“ fehlt in C. M. [27]) M. B.: „e contrario“. [28]) C. M.: „dicis“. [29]) M. B.: „faciat“. [30]) M. B.: „sabbato“. [31]) M. B.: „nocte“. [32]) M. B.: „si“. [33]) M. B.: „scientes“.

sanctificato corpore superat mortem, quo sit ascensura cum corpore. Refrena iram, exspue malitiam, expugna luxuriam, et de virtutibus fecisti gradum, qui ducit ad cœlum.

Sequitur: *Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.* Nihil hoc loco tibi corporale proponas, nihil in corde tibi humile aut terrenum[34]) constituas; sub habitu sedentis solium agnosce regnantis. Nihil de eo angustum cogites, cui cœlum tribunal est. Quando ergo ad dexteram audis sedentem, non putes quasi post magnum belli laborem hominis requiem, sed judicis dignitatem. Sedere ad Patris dexteram dicitur, quia nihil sinistrum in gloria beatitudinis invenitur; sedere itaque ad dexteram Patris dicitur, ne minor patre credatur. Quid mirum, si in dextera[35]) Patris æqualem judicis ex honore et caritate intelligas filium, non ætate? Oportet ergo, ut dexteram[36]) beatitudinem credas, sinistrum[36 b]) autem dextrumve latus in latitudine incorporea non requiras.

Sequitur: *Inde venturus judicare vivos et mortuos*[37]). Secunda descensio, sed redemptio non secunda adveniet. Non aliud novæ crucis remedium, sed novissimum crucifixi judicium. Potuit Deus delegare angelis suis discutiendi hominis potestatem; sed agnosce, homo, nobilitatem tuam: nulli etiam vel[38]) cœlesti creaturæ esse te subjectum voluit, nulli de te judicare permisit. Agnosce nobilitatem tuam. Soli Deo competit de te ferre sententiam. *Inde venturus.* Ipsa necessitas veniendi ingentem contestatur sollicitudinem judicaturi. Per se diffinivit exigere, quod de se dedit. Non ergo alter, sed aliter veniet. Ipse, inquam, veniet, ut bonis se restituat creditus, malis se objiciat crucifixus, ut crescat terror judicii de præsentia corporis judicati, violatis inter hæc muneribus Dei[39]). Qua fiducia stabit desertor ante regem suum? vulneratus ante medicum suum? perditus ante pretium suum? unde misericordiam partiturus est primum de contemptu misericordiæ judicandus? *Judicare vivos et mortuos*, justos et injustos. Omnes ergo resurrecturi sunt, boni et mali, justi, ut percipiant, quæ meruerunt, injusti, ut videant, quæ perdiderunt, reportaturi[40]) secum primam poenam alienæ beatutidinis conscientiam. Ego arbitror, quod et unusquisque impius intelligi possit idem

34) C. M.: „terrenumque“. 35) B. M.: „dexteram“. 36) M. B.: „ad dexteram“. 36 b) C. M.: „sinistram“. 37) M. B.: „*Inde venturus judicare de vivis et mortuis*“ und am Rande zu „Inde“: „*Veniet judicaturus*“. 38) C. M. hat bloss „vel“. 39) C. M.: „inter hæc muneribus Dei violatis“. 40) C. M.: „et reportaturi“.

et vivus et mortuus [41]), id est periturus [42]), victurus in inferno. Homini enim a [43]) beatitudine mortuo in conditione perpetua ita tolletur perennitatis felicitas [44]), ut ipsa non auferatur æternitas. Hanc solam [45]) debet damnato homini rationabilis ille ardor ac vindex flamma reverentiam, ut creditos [46]) sibi reos, cum possit punire, non possit exstinguere, sed deputata in pabulum suum corpora et consumat et nutriat, corpora, inquam, vitæ gaudiis exuta et solis mortis [47]) doloribus consecrata.

Sequitur: *Credo in Spiritum sanctum.* Ergo sicut Pater et Filius, ita et Spiritus sanctus [48]) una fide credendus, pari confessione venerandus, eadem majestate reverendus. Pater et Filius et Spiritus sanctus: Deus, Deus, Deus, ter unus Deus, iterari potest, discerni non potest. Cum dixeris: Pater, Filius, Spiritus sanctus, personas explicuisti; cum dixeris: Deus, substantiam demonstrasti. Tu vero vigilanter observa, quomodo et distinguas et jungas. Dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ne æstimes unam credere te debere personam. Item dicimus unum Deum, ne putes esse plures naturas [49]). Quod autem Patrem et Filium et Spiritum sanctum singulatim unum post unum dicimus, hoc ideo, quia simul exprimere tria nomina humani sermonis paupertate non possumus, non quia tribus gradis ordinemus. Ubi totum unum est, nihil ibi potest esse vel tertium, vel secundum. Totum ergo in plenitudine divinitatis primum est, et quod videtur sermonis necessitate postremum. In his tribus personis numerus esse potest, ordo esse non potest. Nam etsi distinctionem recipit Trinitas, gradum tamen nescit æqualitas. In tantum autem Spiritus sanctus Deus est, ut sine illo in Patrem et Filium credidisse non prosit [50]). Si aliquid (quod dicere metus est) sancto Spiritui derogatur [51]), læditur non tertia, sed trina majestas, quæ utique et in tribus una et in singulis trina. Cum cœlum et terram et omnia, quæ in eis sunt, unus Deus fecisse describitur, intra unam divinitatem et Spiritus sanctus continetur. Ergo quia in tribus una substantia est, unius offensa communis est injuria. Quare? quia et in una persona

41) In C. M. fehlt „idem" und steht „et mortuus" am Rande als im Texte ausgelassen. 42) M. B.: „Partiturus, id est". 43) C. M.: „in". 44) C. M.: „perennitas felicitatis". Der Cod. hat im Texte eigentlich „pherennitis", am Rande aber „ta" statt „tis". 45) In C. M. steht „solam" am Rande. 46) M. B.: „traditos". 47) M. B.: „mortuis". 48) C. M.: „Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus". 49) C. M.: „ne putes esse natures". 50) C. M.: „credi non possit". 51) M. B:. „Si quando aliquid

natura trinæ divinitatis ostenditur, sicut et [52]) unius Dei cultu tota Trinitas celebratur. Ergo in Symbolo [53]) usque ad sanctum Spiritum credenda nobis est una divinitas.

Quod vero sequitur: *Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum* [54]), *carnis resurrectionem, vitam æternam,* — credamus in Deum —, hæc quidem commemoramus [55]), non tamen in ea credimus, sed ipsa in Deo credimus; hæc, inquam, non quasi Deum, sed quasi Dei beneficia confitemur. *Ecclesiam catholicam,* id est per universum orbem gratia coruscante diffusam. *Ecclesiam* quasi regenerationis matrem, non tamen quasi salutis auctorem, quia non ex [56]) ecclesia homo, sed ecclesia cœpit ex homine. Credamus et *sanctorum communionem,* sed sanctos non tam pro Dei parte, quam pro Dei honore veneremur [57]). Non sunt [58]) sancti pars illius, sed ipse probatur pars esse sanctorum. Quare? quia, quod sunt, de illuminatione et de similitudine ejus accipiunt; in sanctis autem non res Dei, sed pars Dei est. Quicquid enim de Deo participant, divinæ est gratiæ, non naturæ. Colamus in sanctis timorem et amorem Dei, non divinitatem Dei; colamus merita, non quæ [59]) de proprio habent, sed quæ accipere pro devotione meruerunt. Digne itaque venerandi sunt, dum Dei nobis cultum [60]) et futuræ vitæ desiderium contemptu mortis insinuant.

Sequitur: *remissionem* [61]) *peccatorum, carnis resurrectionem.* Peccatorum remissio [62]) vel [63]) resurrectio necessaria non fuisset, si primus homo, qui sine peccato factus est, in illo collatæ innocentiæ splendore mansisset. Quanta pietas Domini nostri! Ecce post tam vetustum, post tam longum reatum reddit homini pristinam dignitatem. Tales nos esse [64]) concedit in sæculo, quales fuimus in paradiso; tales nos [65]) concedit in resurrectione, quales fuimus de primi hominis novitate; tam puros nos esse concedit ex fonte, qualis ipse ad nos venit [66]).

dicere metus est, sancto Spiritu derogatur". [52]) M. B: „in". [53]) M. B.: und C. M.: „in Symbolum". [54]) C. M.: „*ac remissionem peccatorum*". [55]) In C. M. fehlen zwischen „*vitam æternam*" und „hæc quidem commemoramus" die Worte: „credamus in Deum". [56]) „Ex" fehlt in C. M. [57]) M. B.: „veneramur". [58]) „Sunt" fehlt in C. M. [59]) C. M.: „namque". [60]) C. M.: „dum nobis Dei cultum". [61]) C. M.: „*abremissam*". [62]) C. M.: „abremissio". [63]) „Et?" [64]) In M. B. fehlt „esse". [65]) „Nos esse"? [66]) C. M.: „venit ad nos".

ex virgine. Dilata, Domine, ac benedic sub instante regenerationis tempore sacræ sinus parentis. Dic, Domine, ecclesiæ tuæ, quod dixisti per angelum matri tuæ: *Spiritus*, inquit, *sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi*. Iterum mater de Spiritu sancto concipiat, iterum [67]) virgo parturiat, iterum homo Dei Filius efficiatur, iterum virginitas fœcundetur, iterum humana conditio ex incorruptione noscatur, ut homo gloriam [68]) ac virgineam nativitatem, quam exerceri in membris videt, in capite præcessisse non dubitet.

Sequitur: *Carnis resurrectionem* [69]). Bene hoc loco, dum rejecta mole peccati resurgere animas de fontis gurgite confitemur, etiam de resurrectione carnis instruimur. Nam sicut animæ in præsenti de summersionis sepulchro, ita in futuro corpora de favillarum suarum semine renascentur. Deliberatum ac propositum Deo est, ut facturam subjecti sibi hominis semper in melius pro exercendæ bonitatis suæ virtute promoveat. Novum fecit, perditum renovavit, et cui primum imaginem suam dedit, in sæculo seipsum pro eo tradidit, ut, cum jam tanta perceperis, per ea, quæ agnoscis præstita, discas [70]) sperare promissa, et spem [71]) rebus nutrias, et de consequendis ea, quæ jam es consecutus, interroges, ac perceptorum [72]) experimentum proficiat tibi in testimonium sperandorum, ac sic [73]) jam attributa beneficia pro retribuendorum fideijussoribus habeas, ac dei tui [74]) præteritam præsentemque bonitatem quasi futurorum teneas cautionem. Qui ergo nihil fuisti sub initiis tuis, exinanita licet sint corporis tui [75]) semina, in nullo tamen cinis vetustus antiquo contradicit artifici, quia materia reparabilis potentiam recognoscit [76]) auctoris. Quicquid æternitati sub prima origine deputatum est, etsi excessit e vita, non periit in natura, et quod putatur in specie consumptum [77]), in spe tenetur absconditum, et qui est plasmatus in corpore, ut spiritum, quem non habebas, acciperes [78]), sine dubio ei, quem accepisti, conditionis jure reddendus es, quia exspectanti animæ jam deberis. Nihil itaque virtuti præjudicat conditoris, quod [79]) vetu-

[67]) M. B.: „Item". [68]) So ist die Lücke in M. B. zwischen „fœcundetur" und „ac virgineam" aus C. M. auszufüllen. [69]) M. B.: „*credo carnis resurrectionem*".
[70]) M. B.: „discans". [71]) M. B.: „opem". [72]) M. B.: „præceptorum". [73]) M. B.: „si". [74]) M. B.: „de tuis". [75]) „Tui" fehlt in M. B. [76]) C. M: „recognoscens", doch mit zwei Punkten unter „en". [77]) M. B.: „conspectum".
[78]) M. B.: „quem non habes, acceperis". [79]) So ist die Lücke in M. B. zwischen

statis videris corruptione resolutus, qui es futuræ legi [80]) perpetuus. Reparationis quidem nostræ miracula angustias humanæ cogitationis excedunt, sed ille creaturæ suæ potentissimus restitutor, impossibile non habet operando, quod fecit possibile resurgendo. Non ergo, quæ facta sunt, incredibilia putes, qui adhuc credere, quæ sunt futura, præceperis. Utinam, quomodo resurrectio discutiet mortem, sic vita non deserat resurrectionem. Innitamur ergo militiæ præsentis laboribus, ut sicut resolutioni successura est reparatio, ita ordine suo reparationi beatitudo succedat, ut Dominum nostrum, quem visuri sumus in judicio, videre mereamur in regno.

Satis agite, carissimi, novella adoptio divinitatis, ut hos quam paucos, tam pretiosos sub illuminato pectore sermones imis animæ visceribus imprimatis, ut hunc spei nostræ æternum thesaurum in omni loco, in omni tempore fides credat, spes augeat, memoria retineat, vita custodiat [81]).

Wie schon ob. S. 183 f. Anm. 2 bemerkt, werden die beiden vorstehenden Homilien von Coutant, von dessen maurinischen Ordensgenossen in der Histoire literaire de le France (mit und nach ihm) und von Oudin für ein Werk des Faustus von Reji erklärt, von dem zuletzt Genannten zugleich mit der ganzen Sammlung von Homilien, der sie angehören. Dagegen spricht Heurtly Zweifel daran aus, ob sie schon in das letzte Viertel des fünften Jahrhunderts fallen können. „For the Creed collected from them", bemerkt er (Harm. symb. p. 59), supplying in one what is wanting in the other, approaches more nearly to the Creed of the present day than any which we have yet met with, or shall meet with till the middle of the seventh century. This may induce a suspicion that Oudin, in ascribing the Sermons to Faustus Regiensis, has placed them too early; and I have accordingly ventured to assign to the Creed a later date. Here we first meet with the clause relating to the „„Communion of Saints"". The 3rd and 6th Articles also stand as in the Creed of the present day [82]).

„exspect" und „quod" aus C. M. auszufüllen, in dem übrigens „deberes" steht.

[80]) M. B.: „legis". [81]) In C. M. folgen hierauf die Worte: „Explicit omelia de symbolo secunda. Incipit omelia de trinitate generalis.

[82]) *„Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine; sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis"*.

Of this completeness we have had in the former but one previous instance (XVI [83]) and in the latter not one [84]).

Allein wir können den Zweifel Heurtlys nicht theilen, sondern müssen mit den oben Genannten die beiden Homilien auf das Bestimmteste Faustus von Reji zuschreiben, und zwar weil sie mit den, wie schon ob. S. 183 f. Anm. 2 gesagt, bald dem römischen Diaconus Paschasius bald Faustus beigelegten zwei Büchern „De Spiritu sancto“ so ausserordentlich verwandt sind, dass sie einen Verfasser mit dieser Schrift haben müssen, dieselbe aber sicher nicht von Paschasius, sondern von Faustus herrührt [85]). Coutant und die Verfasser der Histoire literaire de la France, die auf die grosse Verwandtschaft zwischen den beiden Homilien und des Faustus zwei Büchern über den heiligen Geist aufmerksam gemacht und auf Grund derselben jene dem Faustus zugesprochen haben (s. ob. S. 183 f. Anm. 2), weisen nur auf die Verwandtschaft der ersten Homilie mit der „Præfatio“ der Schrift des Faustus hin. Die Verwandtschaft erstreckt sich aber, wie die nachfolgende Gegenüberstellung zeigen wird, auf beide Homilien und auf die ganze Schrift des Faustus.

Die beiden Homilien.	Die zwei Bücher „De Spiritu sancto“.
Et iterum alio loco dicit salvator noster: *Et ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis*, id est consolatorem. Quo quidem loco manifestissime in persona Patris unitas intelligitur. *Rogabo Patrem:* Filius est, qui intelligitur rogaturus, Pater est, qui indicatur rogandus, Spiritus sanctus est, qui promittitur a Patre mittendus (Hom. I; ob. S. 188 f.).	Nam dum salvator loquitur per Joannem: *Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis* — trinam et hic agnosce virtutem. Pater est, qui indicatur rogandus, Filius, qui intelligitur rogaturus, Spiritus sanctus, qui promittitur a Patre mittendus. (Lib. I c. 9).

[83]) Das Symbol in dem Augustin beigelegten „Sermo 213. In traditione Symboli“.

[84]) Vgl. auch Nicolas, a. a. O. p. 254, 263 und bes. 372, wo er von dem in den beiden Homilien ausgelegten Symbol äussert, dass es wahrscheinlich („probablement“) dem sechsten Jahrhundert angehöre.

[85]) S. unten S. 218 ff.

Credere illi quilibet potest hominum; credere vero in illum soli te debere noveris majestati. Sed et hoc ipsum aliud est credere Deum, aliud credere in Deum. Esse Deum credere et diabolus invenitur, in Deum vero credere, nisi, qui pie in eum speraverit, non probatur. Et ideo Deum credere naturaliter scire est, in Deum vero credere, hoc est fideliter eum quærere et tota in eum dilectione transire. (Hom. II; ob. S. 192).

Credere illi quilibet potest hominum; credere vero in illum soli debere te majestati noveris. Sed et hoc ipsum aliud est Deum credere, aliud est credere in Deum. Esse Deum et diabolus credere dicitur secundum Apostolum: *Nam et dæmones credunt et contremiscunt.* In Deum vero credere, nisi, qui pie in eum speraverit, non probatur. In Deum ergo credere, hoc est fideliter eum quærere, est tota in eum dilectione transire. (Præf.).

Cum dixeris: Pater, Filius, Spiritus sanctus, personas explicuisti, cum dixeris Deus, substantiam demonstrasti (Hom. II; ob. S. 196).

Cum ergo dixeris: Pater, Filius, et Spiritus sanctus, singulorum personas pariter explicasti. Cum dixeris: unus Deus, communem Trinitatis substantiam, communem gloriam demonstrasti (Lib. II c. 6).

Quod vero sequitur: *sanctam ecclesiam catholicam — vitam æternam.* Credamus in Deum; hæc quidem commemoramus, non tamen in ea credimus, sed ipsa in Deo credimus; hæc, inquam, non quasi Deum, sed quasi Dei beneficia confitemur. — *Ecclesiam* quasi regenerationis matrem, non tamen quasi salutis auctorem, quia non ex ecclesia homo, sed ecclesia coepit ex homine (Hom. II; ob. S. 97)[86].

Hæc enim, quæ in Symbolo post sancti Spiritus nomen sequuntur, ad clausulam Symboli remota *in* præpositione recipiuntur, ut *sanctam ecclesiam — vitam æternam* credamus. Credamus in Deum, id est, ut hæc a Deo deposita et in Deo constare fateamur. — Credimus ecclesiam quasi regenerationis matrem, non in ecclesiam credimus, quasi in salutis auctorem; non enim homo ex ecclesia, sed ecclesia esse coepit ex homine (Lib. I c. 1).

[86]) Vgl. ausserdem noch die Worte: „De canonicis itaque lectionibus facta est in unum pretiosa collatio“ in der Hom. I (ob. S. 185) mit den Worten: „Quid

Was Heurtly dagegen anführt, dass die beiden Homilien einer so frühen Zeit, wie das letzte Viertel des fünften Jahrhunderts, angehören, hält nicht Stich. Den Symbolbestandtheil: „*sanctorum communionem*“ finden wir nämlich auch in Faustus von Rejis Schrift über den heiligen

mihi profers unitatis ac trinitatis verba, quæ in canonica lectione non invenis?“ in „De Spir. sanct. Lib. I c. 4 und den Worten: “Aut nunquid usurpares asserere Christum Dominum — nisi ex lectione sumpsisses“, ebds. c. 8, — ferner die Worte: „quia et in alio loco legimus, trium una gloria personarum cœlestem persultare concentum, qui dicit: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus!* Dum *sanctus* singulariter dicitur, aperte unus agnoscitur, in trina autem repetitione trinitas declaratur“ in Hom. I (ob. S. 188) mit den Worten: „Sed quia trina repetitione persultat *sancto, sancto, sancto*, videamus, an ne hic honor respiciat Trinitatem“ in „De Spir. sanct.“ Lib. I c. 6, — endlich das „Sequitur *abremissam pecc.*“ und *pecc. abremissio* in Hom. II (ob. S. 197 Anm. 61 und 62) mit dem: In baptismo abremissa peccatorum donantur“ in „De Spir. sanct.“ Lib. II c. 4. — Auch was in der Einleitung zu Hom. I über den Ursprung des Symbols und seine Stellung zur Schrift ausgesprochen wird, berührt sich mehrfach mit dem, was in der Vorrede zu den Büchern vom heiligen Geist und in dem ersten Cap. des ersten Buchs dieser Schrift über dieselben Punkte geäussert wird. Vgl. die Worte „ita et ecclesiarum patres (die Apostel), de populorum salute solliciti, ex diversis voluminibus scripturarum collegerunt testimonia divinis gravida sacramentis. Disponentes itaque ad animarum pastum salubre convivium, collegerunt verba brevia et certa, expedita sententiis, sed diffusa mysteriis et hoc Symbolum nominaverunt. De canonicis itaque lectionibus facta est in unum pretiosa collatio, angusta sermonibus, sed diversa sensibus, et de utroque testamento totius corporis virtus in paucas diffusa est sententias“ in der Einleitung zu Hom. I, mit den Worten: „Fides catholica in universum mundum per patriarchas et prophetas et gratiæ dispensatores, Spiritu sancto insinuante, diffusa est. Hanc apostolica sollicitudo atque perfectio, sicut per sanctas paginas dilataverat, ita per Symboli salutare mira brevitate collegit, et tanquam per diversas remediorum species disposuit in corpus unum“ in der Vorrede zu den Büchern vom heiligen Geist, sowie mit den Worten: „aut certe credere te in ecclesiam manifesta professione scripturis assere, testimoniis doce, divinis oraculis, remota tuorum verborum præsumptione, convince. De sacris omnimodo voluminibus quæ sunt credenda sumamus, de quorum fonte Symboli ipsius series derivata consistit“ und den Worten: „In nullis autem canonicis, de quibus Symboli textus pendet, accepimus, quia in ecclesiam credere — debeamus“. — Endlich stimmt auch das, was uns in den Büchern vom heiligen Geist von dem Symbolum der Kirche ihres Verfassers mitgetheilt wird (der ganze dritte Artikel, der erste Artikel und die erste Hälfte des zweiten Gliedes des zweiten Artikels; s. weiter unten S. 215 und S. 217 Anm. 11, sowie auch S. 203), ganz mit den entsprechenden Theilen des in den beiden Homilien ausgelegten Symbols überein.

Geist („ut *sanctam ecclesiam*, *sanctorum communionem*, *remissionem peccatorum*, *carnis resurrectionem*, *vitam æternam* credamus“, Lib. I c. 1), und ebenso kommt er vielleicht auch schon in Nicetas von Romatianas oder Aquilejas jedenfalls aus dem fünften Jahrhundert stammenden „Explanatio Symboli habita ad competentes“ [87]) vor („Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum“) [88]). Und nicht anders verhält es sich mit dem: „*Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*“, indem wir diese Form des zweiten Gliedes des zweiten Artikels auch — ausser in dem Augustin zugeschriebenen „Sermo 213. In traditione Symboli“ — in dem Briefe des Faustus „contra Nestorium ad Gratum diaconum“ (Ep. VI, Migne Patrol. T. LVIII p. 855) und in seinen Büchern vom heiligen Geist (Lib. I c. 2 und Lib. II c. 3) antreffen („Nos, inquam, ita Deum patrem hominis sub personæ unitate testamur, sicut sub ejusdem unitatis amplexu Matrem Dei hominem confitemur, juxta Symboli auctoritatem (ut alia prætermittam), quia dicimus: *Credo et in Filium Dei Jesum Christum, qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine;* — „Cum autem catholica confiteatur ecclesia: *conceptus est de Spiritu sancto*“ &c.; — „Spiritum sanctum asserere non potes vel natum ex Virgine, vel in carne redemptoris specialiter conversatum, vel in ipsius passione crucifixum“ &c.). Ja dieselbe Form des zweiten Gliedes des zweiten Artikels findet sich — zwei ebenso bemerkenswerthe, wie unbekannte Thatsachen — schon in Hieronymus's Relation des Bekenntnisses der Synode zu Ariminum (359) in seinem

[87]) Ist der Nicetas von Romatiana, von dem nach Gennadius, „De scriptoribus ecclesiasticis“ c. 22 diese Auslegung des Symbols herrührt, der dacische Bischof Nicetas, der um 400 lebte, so stammt sie aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts, ist er aber der Nicetas, der von 454—85 Bischof von Aquileja war, so gehört sie der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts an. Für das Letztere spricht die Ueberschrift, die sie in dem Cod. chis., aus dem sie herausgegeben worden ist, trägt. Ich beabsichtige die Auslegung nach fünf Handschriften von Neuem herauszugeben und dabei die Frage, ob der dacische oder der aquilejensische Nicetas ihr Verfasser ist, und wie das in ihr ausgelegte Symbol gelautet hat, ausführlich zu erörtern.

[88]) S. hierüber vorläufig „Theol. Tidsskr.“ B. IV S. 346 Anm. 106 und „Luthersk Kirketidende“ B. V S. 389—397. War „*sanctorum communionem*“ kein Bestandtheil des von Nicetas ausgelegten Symbols, so zeigt uns seine Schrift, wie ungefähr sich „*sanctorum communionem*“ aus „*sanctam ecclesiam*“ entwickelt hat.

„Dialogus adversus Luciferianos" n. 17 („Addebant præterea: *Qui de cœlo descendit, conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, crucifixus a Pontio Pilato*" &c., Opp. T. II p. 171 ed. Migne), sowie in einem dem römischen Bischof Damasus zugeschriebenen Symbol („Filius ultimo tempore ad nos salvandos et ad implendas scripturas descendit a Patre, qui nunquam desiit esse cum Patre. Et conceptus est de Spiritu sancto et natus ex virgine" &c., Opp. T. XI p. 145 ed. Vallarsi). Was endlich die Form des vorletzten Gliedes des zweiten Artikels: „*sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*" anbetrifft, so kann sie natürlich sehr wohl schon in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in einzelnen Taufbekenntnissen vorgekommen sein [89]).

Wenn wir alle die Bestandtheile des in den beiden Homilien ausgelegten Symbols, die in demselben citirt werden, zusammenstellen, so erhalten wir folgendes Ganze:

Credo in Deum Patrem omnipotentem [90]). *Et in Filium ejus,*

89) Man könnte dagegen, dass Faustus von Reji der Verfasser der beiden Homilien ist, geltend machen wollen, dass das, was am Anfang der zweiten (ob. S. 192) über den Unterschied zwischen „credere Deum", „credere Deo" und „credere in Deum" bemerkt wird, aus Augustins Schriften geschöpft sei (s. Augustins „Enarrationes in Psalmos", Enarr. in Ps. 77 n. 8, seine „Tractatus in Evangelium Johannis", Tract. XXIX n. 7 und LIV n. 3, seine Schrift „De peccatorum merito et remissione", Lib. I n. 18, und seinen „Sermo 244. De verbis: „„Ipse arguet mundum de peccato"" n. 2), indem man behaupten wollen könnte, dass es nicht wahrscheinlich sei, das Faustus, ein Semipelagianer, Augustins Schriften irgendwie benutzt habe. Allein Faustus hat sich auch in der „Præfatio" zu seinen zwei Büchern vom heiligen Geist augustinische Gedanken angeeignet, und zwar dieselben, wie in der zweiten Homilie über das Symbol, und kann nach den Worten: „In scriptis sancti pontificis Augustini, etiamsi quid putatur apud doctissimos viros esse suspectum, ex his, quæ damnanda judicasti, nihil noveris reprehensum" in seinem Briefe an Gratus in keinem absoluten oder allzuscharfen Gegensatz zu Augustin, der durch seine Grösse auch seine Gegner beherrschte, gestanden haben. Auch betrifft ja das, was Faustus in der zweiten Homilie über das Symbol aus Augustins Schriften geschöpft hat, nicht die Differenzen zwischen dessen Lehre und dem Semipelagianismus.

90) S. ob. die erste Homilie S. 186, 187, 188, und vgl. die Worte: „Si patrem forte responderint, cum jam in principio Symboli dixerint: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*, duos eum habere patres confusibiliter fatebuntur" in De Spir. sanct. Lib. I c. 2. In der zweiten Homilie werden nur die Worte: *Credo in Deum*" citirt (s. ob. S. 192).

Dominum nostrum Jesum Christum [91]), *qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine* [92]), *crucifixus et sepultus* [93]), *tertia die resurrexit* [94]), *ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis* [95]), *inde venturus judicare vivos et mortuos* [96]). *Credo*

[91]) So nach der zweiten Homilie ob. S. 192: „*Credo et in Filium ejus, Dominum nostrum Jesum Christum*". Vgl. auch die Worte: Sequitur: „*Et in Filium ejus*", — „Quod autem dicit: *In Jesum Christum*" und sequitur: „*Credo in Filium*" in der ersten Homilie ob. S. 188 f., sowie die Worte: „*Credo et in Filium Dei Jesum Christum*" in der ob. S. 203 aus Faustus's Ep. VI citirten Stelle. Heurtly und Nicolas stellen wider die zuerst angeführte Stelle „*Jesum Christum*" voran „*Dominum nostrum*". Der Wortlaut „*Et in Filium ejus, Dominum nostrum Jesum Christum*" finden wir auch in Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli" (n. 3; doch heisst es in n. 5: „Credimus ergo in Jesum Christum Dominum nostrum"), während Nicetas von Romatianas Symbolauslegung „*Et in Filium ejus Jesum Christum, Dominum nostrum*" hat, und sich in den „Sermones de Symbolo ad competentes" 2, 3 und 4 nur: „*et in Filium ejus Jesum Christum*" findet. Die gewöhnliche Form des ersten Gliedes des zweiten Artikels in den abendländischen Symbolen ist: „*Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*".

[92]) S. ob. S. 189 und S. 192, und vgl. die ob. S. aus Faustus von Rejis Ep. VI citirten Worte.

[93]) Nach Heurtly und Nicolas „*crucifixus, mortuus et sepultus*". Aber Faustus hat in der zweiten Homilie, in der allein er das dritte Glied des zweiten Artikels citirt, nur „*crucifixus et sepultus*" (s. ob. S. 193), und aus den Worten: „Non sufficit, ut illum credas Deum vivum, nisi hominem confitearis et mortuum", — „ita et Dominus noster Jesus Christus non solum divinitatem, sed etiam crucem et mortem suam post futuris sæculis voluit celebrari, ut a peccatis, propter quæ moriebatur" &c., — „Si ea die, qua mortuus est — resurrexisset", — „Vides, quia confirmatio mortis est dilatio resurrectionis, et e contra mortis veritas resurrectionis auctoritas est", und „Vere ergo mortuus est et vere post hoc abbreviatum triduum resurrexit" in der zweiten Homilie (ob. S. 193) und aus den Worten: „Sicut ergo vere natus, ita vere mortuus est propter peccata nostra et resurrexit in spem et justificationem nostram" in der ersten Homilie (ob. S. 189) und dem beständigen Gegensatze zwischen Christi „mors" und „resurrectio" und zwischen seinem „mori" und „resurgere" in dem hier auf diese Worte folgenden Abschnitt (ob. S. 189 f.), lässt sich nicht mit Sicherheit schliessen, dass Faustus's Symbol auch „*mortuus*" enthalten habe, indem das „mors", „moriebatur" und „mortuus est" an allen diesen Stellen auch auf „*crucifixus*" und „*sepultus*" zurückgehen und die Consequenz von jenem und die Voraussetzung von diesem ausdrücken und also der Interpretation angehören kann.

[94]) S. ob. S. 194.

[95]) S. ob. S. 190 und S. 194 f.

in Spiritum sanctum; sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam [97]).

Es kann jedoch die Frage erhoben werden, ob nicht das von Faustus ausgelegte Symbol ganz mit dem späteren römischen oder unserem jetzigen römisch-occidentalischen identisch gewesen sei und also im ersten Artikel zu „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*“ noch den Zusatz „*creatorem coeli et terræ*“ gehabt, im ersten, dritten und vierten Gliede des zweiten Artikels „*Et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“, „*qui passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*“ und „*tertia die resurrexit a mortuis*“ gelautet, und zwischen dem Begräbniss und der Auferstehung Christi seine Höllenfahrt („*descendit ad inferna*“) ausgesprochen habe, — oder ob es nicht doch wenigstens unserem jetzigen Symbol noch näher gestanden habe, als ihm die Formel steht, die wir aus der Zusammenstellung aller in den beiden Homilien citirten Symbolbestandtheile gewonnen haben.

Für eine bejahende Antwort auf diese Frage könnte man Folgendes geltend machen:

1. Der dritte Artikel in dem in den beiden Homilien ausgelegten Symbol enthält die Gemeinschaft der Heiligen und hat überhaupt völlig dieselbe Gestalt, wie in unserem jetzigen Symbol, und ebenso haben

[96]) So lautet das letzte Glied des zweiten Artikels in der ersten Homilie (ob. S. 190) und in der zweiten Homilie nach dem Cod. Mad., während es in der Max. Biblioth. Patrr. Lugd. da, wo Faustus es zum ersten Male anführt, „*inde venturus judicare de vivis et mortuis*“ lautet. Da die Max. Bibl. in der zweiten Homilie an der Stelle, wo die beiden Bestandtheile des Gliedes „*inde venturus*“ und „*judicare*“ &c. einzeln angeführt und ausgelegt werden, „*vivos et mortuos*“ hat („*judicare vivos et mortuos*, justos et injustos“; ob. S. 195), so muss „*de vivis et mortuis*“ auf einem Textfehler beruhen oder auch freie Anführung von Seiten des Faustus sein. Das „*inde veniet judicaturus*“ am Rande in der Max. Biblioth. Lugd. (s. ob. S. 195 Anm. 37) ist wohl eine aus einer Handschrift oder aus Handschriften geschöpfte Lesart.

[97]) So lautet der dritte Artikel in der zweiten Homilie (s. ob. S. 197), sowie in Faustus's Schrift über den heiligen Geist Lib. I c. 1. In der ersten Homilie werden nur die beiden ersten Glieder des dritten Artikels „*Credo in Spiritum sanctum*“ und „*sanctam ecclesiam catholicam*“ angeführt, indem der Redner in ihr bei dem letzteren Gliede stehen bleibt und die übrigen unbesprochen lässt. — Ueber das „*ac remissionem*“ und „*remissam*“ im Cod. Mad. s. unten S. 216 f. Anm. 10.

in ihm das zweite und vorletzte Glied des dritten Artikels ganz die Form, die sie in diesem tragen. Sollte es da nicht durchweg einen oder doch wesentlich einen Wortlaut mit ihm gehabt haben? Wir erwarten dies, und wir erwarten es um so mehr, als sonst da, wo der dritte Artikel und das zweite und vorletzte Glied des zweiten so lauten, wie in unserem jetzigen Symbol, dieses ganz oder doch im Wesentlichen vorzuliegen pflegt.

2. Reji, wo Faustus Bischof war, lag in der Kirchenprovinz von Arelate [98]). Nun aber stimmt das Symbol, das in dem aller Wahrscheinlichkeit nach von Cäsarius von Arelate (Bischof seit ungefähr 502, gestorben 542) herrührenden pseudoaugustinischen „Sermo 244. De Symboli fide et bonis moribus". [99]) n. 1 in etwas freier Weise angeführt wird, beinahe wörtlich mit unserem jetzigen römisch-occidentalischen überein [100]). Sollte daher Dasselbe nicht auch schon mit dem

98) S. Wiltsch, a. a. O. B. I S. 100.

99) „Cæsarium revera sapit", sagen die Benedictiner von diesem „Sermo", „non Augustinum" (Opp. T. V. P. 2 p. 2194 Not. *b* ed. Migne), und Hahn bemerkt, a. a. O. S. 24 Anm. 1 über ihn: „Hier sind 7 Reden, welche die Aufschrift haben: *Sermones de Symbolo* unter Nr. CCXXXVII—CCXLIII und eine unter CCXLIV mit der Aufschrift *de Symboli fide et bonis moribus*, welche die Herausgeber geneigt sind dem Cäsarius Arelat. zuzueignen, ein Urtheil, welches ebenso in der Sprache, wie in dem Inhalte seine Bestätigung findet. Das Dringen auf *Almosen*, Ablieferung der *Zehnten*, das Hervorheben der *bona opera* überhaupt, das diese Rede characterisirt, finden wir auch in der *Expositio fidei* des Cäsarius, welche in derselben Appendix p. 1360 sqq. unter CCLXIV aufgenommen worden ist (in der Ausgabe der Homilien des Cäsarius von Steph. Baluze hom. XII), vgl. auch *Sermo de reddendis decimis*, wahrscheinlich von demselben, unter CCLXXVII p. 1403 sqq.".

100) Die Worte, mit denen es angeführt wird, lauten: „*Credite in Deum Patrem omnipotentem, credite et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum.* Credite eum *conceptum esse de Spiritu sancto et natum ex Maria virgine* —. Credite eum *passum sub Pontio Pilato*, credite *crucifixum*, credite *mortuum et sepultum*; credite eum *ad inferna descendisse*. —. Credite eum *in coelis — ascendisse*. — Credite, quod *in dextera sedet Patris*; credite, quod *venturus sit judicare vivos et mortuos*. Credite *in Spiritum sanctum*, credite *sanctam ecclesiam catholicam*, credite *sanctorum communionem*, credite *carnis resurrectionem*, credite *remissionem peccatorum*, credite *et vitam æternam*". Die einzigen bedeuteren Abweichungen des vorstehenden Wortlauts von dem unseres römisch-occidentalischen Symbols sind das Fehlen von „*creatorem coeli et terræ*" im ersten Artikel und von „*Dei*" und „*om-*

von Faustus von Reji, der 475 Bischof ward und gegen 500 starb, ausgelegten der Fall gewesen sein? [101])

3. Daraus, dass *„creatorem coeli et terræ“* und *„descendit ad inferna“* in keiner von den beiden Homilien angeführt werden, folgt noch nicht mit Sicherheit, dass diese beiden Bestandtheile des späteren römischen Symbols in dem Symbol des Faustus gefehlt haben. Und ebenso lässt sich daraus, dass das erste, dritte und vierte Glied des zweiten Artikels in den beiden Reden nicht mit den Worten citirt werden, aus denen sie in unserem jetzigen Symbol bestehen, noch kein

nipotentis“ im vorletzten Gliede des zweiten Artikels. Ausserdem fehlt noch im Schlussgliede dieses Artikels *„inde“*, und sagt der Verfasser der Rede nicht *„ascendit ad coelos“*, sondern *„ascendit in cælis“*, und nicht *„sedet ad dexteram“*, sondern *„sedet in dextera“*. *„Sedet in dextera Patris“* und *„venturus judicare vivos et mortuos“* sind wahrscheinlich nur dem Verfasser der Rede angehörige Verkürzungen der beiden letzten Glieder des zweiten Artikels. Weniger leicht lässt sich dies von „Credite *in Deum Patrem omnipotentem“* annehmen. *„In coelis“* hat auch das Symbol in dem von Muratori in seinen „Anecdota Ambrosiana“ (Vol. IV) herausgegebenen „Antiphonarium Benchorense“. Ich gedenke dieses Symbol weiter unten mitzutheilen.

101) Auch der pseudoaugustinische „Sermo 242. De Symbolo“ lässt sich vielleicht dafür anführen, dass das in den beiden Homilien des Faustus ausgelegte Symbol ganz oder fast ganz unser jetziges römisch-occidentalisches gewesen ist, indem einerseits das in ihm recitirte und ausgelegte Symbol mit einer einzigen Ausnahme (*„hujus carnis resurrectionem“* statt *„carnis resurrectionem“*) mit diesem Symbol wörtlich übereinstimmt, und andererseits die Rede ohne Zweifel Gallien angehört, welches Letztere nicht sowohl daraus folgt, dass in ihr das Symbol dreimal recitirt wird, da wir dreifache Recitation des Symbols bei der „traditio Symboli“ nach der mozarabischen Liturgie (T. I p. 395 ed. Migne) auch in Spanien und nach dem von de Rubeis in seinen „Dissertationes duæ. Prima de Turannio seu Tyrannio Rufino“ &c. und in seinen „Dissertationes variæ“ herausgegebenen forojuliensischen „Ordo sacramenti“ auch in der Kirchenprovinz von Forum Julii (Friaul) antreffen, als vielmehr aus dem Umstande sich ergiebt, dass wir ein Fragment von ihr in dem wahrscheinlich aus dem neunten Jahrhundert stammenden „Missale Gallicanum vetus“ wiederfinden (s. Muratori, Lit. rom. vetus“, T. II p. 720 s. s.). Ausserdem bemerken die Benedictiner zu ihr: „Non sapit Augustinum, nisi in conclusione, quæ ex sermone 212 desumpta est. In cæteris convenit plerumque cum Eusebianis de Symbolo sermonibus, auctore forsitan Fausto conscriptis“ (Aug. Opp. T. V P. 2 p. 2191 not. *b* ed. Migne). Doch fällt sie wohl erst in eine spätere Zeit und gehört vielleicht nicht der Kirchenprovinz von Arelate, sondern einer anderen gallischen Kirchenprovinz an.

ganz sicherer Schluss dafür ziehen, dass sie anders als in diesem gelautet haben. — *„Descendit ad inferna"* wird auch in dem pseudoaugustinischen „Sermo 242. De Symbolo" in der Auslegung übergangen, während wir es in demselben da, wo das ganze Symbol recitirt wird, mitangeführt finden. Ebenso wird in der ersten von den beiden Chrysostomus beigelegten Homilien über das Symbol, die ich weiter unten mitzutheilen gedenke, dasselbe Symbolglied weder citirt noch ausgelegt, obgleich es in dem in dieser Homilie ausgelegten Symbol gestanden haben muss, da es in der zweiten, die mit der ersten sicher einen Verfasser hat, angeführt und besprochen wird[102]). Die Worte *„creatorem coeli et terrœ"* werden in dem pseudoaugustinischen „Sermo 241. De Symbolo" in der Auslegung des ersten Artikels unerwähnt gelassen, während wir sie hier an der Stelle; wo das Symbol stückweise mit Angabe des Apostels, von dem ein jedes einzelne Stück herrührt, recitirt wird, mitangeführt finden. Und dasselbe ist mit diesen Worten auch in der „Expositio Symboli" im „Sacramentarium Gallicanum" der Fall. Bei der Recitation des ganzen Symbols werden sie hier mitrecitirt, in der Auslegung desselben dagegen übergangen (s. Muratori, Lit. rom. vet. T. II p. 830 ss.)[103]). — Das *„crucifixus et sepultus"* in der zweiten Ho-

102) Man könnte auch in den Worten „Ideo namque non statim, sed post diem tertium resurrexit, ut intelligeremus, illum vere gustasse mortem et inferos visitasse et mortuis remedia contulisse" in der ersten Homilie (ob. S. 190) eine Andeutung des „descendit ad inferna" finden wollen. Allein diese Stelle gehört augenscheinlich nur der Auslegung des *„tertia die resurrexit"* an.

103) Auch in dem pseudoaugustinischen „Sermo 244. De Symboli fide" &c. ist *„creatorem coeli et terrœ"* vielleicht nur übergangen (s. ob. Anm. 100). — Uebrigen sieht es fast aus, als zielten die Worte „qui — sic ea omnia ex nihilo in præcepti celeritate perfecit. Cuncta enim, quæ ante non erant, tanquam subito aliunde producta ante nutum ejus velociter astiterunt, nulla apparente materia. Origo fuit rerum efficax creatoris imperium" und die Worte „Sic ergo crede in universitatis potentissimum creatorem, ut tibi non æstimes inquirendum, quomodo fecerit coelum et terram" in dem dritten Abschnitt der ersten Homilie und dieser Abschnitt überhaupt auf die Symbolworte *„creatorem coeli et terrœ"*, und als setzten sie dieselben voraus. Allein der ganze Abschnitt ist augenscheinlich nichts Anderes als eine Auslegung des Symbolworts *„omnipotentem"*, und die angeführten Stellen gehören offenbar nur zu dieser Auslegung. — Noch will ich bemerken, dass die Auslassung eines Symbolgliedes uns auch in den uns erhaltenen Fragmenten der Schrift

milie macht mehr den Eindruck von einem Paar aus dem dritten Gliede heraüsgegriffenen Worten als von einem Citat des ganzen Gliedes. Zudem fehlen meines Wissens die Worte „*sub Pontio Pilato*“ sonst in keinem abendländischen Symbol [104]). Ein Herausgreifen eines einzelnen Wortes aus dem dritten Gliede des zweiten Artikels begegnet uns auch in dem „Sermo 4 de Symbolo ad Catechumenos“, indem hier von diesem Gliede nur das Wort „*crucifixus*“ angeführt wird [105]), während doch das carthaginiensisch-afrikanische Symbol, von dem der in Rede stehende „Sermo“ eine Auslegung enthält, nach dem „Sermo 2 et 3 de Symbolo ad Catechumenos“ und Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“, in denen es ebenfalls ausgelegt wird, „*qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*“ gelautet haben muss [106]). — „*A mortuis*“ fehlt, wie wir ob. S. 122 Anm. gesehen haben, allerdings auch in anderen Symbolen, abendländischen sowohl [107]), wie morgen-

des Fulgentius von Ruspe gegen den Arianer Fabianus begegnet, indem hier in Fragm. XXXVI, das eine Auslegung des Symbols enthält, die „sessio ad dexteram Patris“, die zweifellos einen Bestandtheil des gegen die Misdeutungen der Arianer gerichteten carthaginiensisch-afrikanischen Symbols gebildet hat, übergangen wird („Deinde autem fatemur, Christum *ascendisse in coelum*, et *inde venturum judicare vivos et mortuos*“). S. Migne Patrol. T. LXV p. 826.

104) In den morgenländischen fehlt es allerdings nicht ganz selten. So lautet in dem jerusalemischen Symbol das dritte Glied des zweiten Artikels: *σταυρωθεντα και ταφεντα*, in Epiphanius's längerem Symbol: *παθοντα δε τον αὐτον ἐν σαρκι*, in der *ʽΕρμ. εἰς το Συμβ.*: *παθοντα τουτεστι σταυρωθεντα, ταφεντα* und in dem armenischen Tauf- und Messesymbol: *παθοντα, σταυρωθεντα και ταφεντα* (s. ob. S. 32).

105) „*Crucifixi*. Ex hoc omni libertate assumpta fiduciam sui anima capiat Christiana. Non enim erubescere debet, in crucifixum se credidisse Christum. Crux illa fidelibus non est opprobrium, sed triumphus“ &c.

106) Auch Fulgentius citirt in der ob. in Anm. 103 erwähnten Auslegung des Symbols von dem dritten Gliede des zweiten Artikels nur die Worte „*crucifixus et sepultus*“ („propterea in Symbolo ipsum unicum Dei Filium, quem *de Spiritu sancto et Maria virgine natum fatemur*, *crucifixum* quoque dicimus *et sepultum*“). A. a. O. p. 825.

107) Doch muss ich, was das Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“ anbetrifft, bemerken, dass in dem Abdruck der „Enarratio“ in Waages Schrift „De aetate articuli, quo in Symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus“ p. 169 ss. die Worte „*a mortuis*“ nicht fehlen („*Die tertio resurrexit a mortuis*“, a. a. O. p. 172). Ich bin ob. S. 122 Walch, der a.

ländischen, könnte aber doch auch nur von Faustus ausgelassen worden sein. — Auch das Fehlen des „*unicum*“ im ersten Glied des zweiten Artikels und die Form, die dieses Glied in den beiden Homilien hat, überhaupt könnten, wenngleich nicht beispiellos (s. ob. Anm. 91), von Faustus selbst herrühren.

Ueberhaupt lässt der Umstand, dass in der einen wie in der anderen von den beiden Homilien nicht das ganze Symbol der Kirche des Faustus angeführt und ausgelegt wird [108]), die Möglichkeit offen, dass auch noch in beiden zusammen einzelne Bestandtheile desselben übergangen oder nicht genau nach ihrem Wortlaute angegeben sind.

Gleichwohl wird es am Gerathensten sein, dabei stehen zu bleiben, dass das von Faustus ausgelegte Symbol den ob. S. 204—6 angeführten Wortlaut ganz oder doch wesentlich gehabt hat.

Daraus, dass der dritte Artikel und das zweite und vorletzte Glied des zweiten in demselben so lauten, wie in unserem jetzigen Symbol, folgt noch keinesweges, dass es mit diesem völlig oder wesentlich identisch gewesen ist, denn auch in dem Symbol in der mozarabischen Liturgie, in dem wir gleichfalls alle Glieder des dritten Artikels finden („*Credo in sanctum Spiritum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem omnium peccatorum, carnis hujus resurrectionem et vitam æternam*“), und das vorletzte Glied des zweiten „*sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*“ lautet [109]), fehlt im

a. O. p. 74 das in der „Enarr.“ ausgelegte Symbol mittheilt, und nach dem Hahn, a. a. O. S. 84, und Heurtly, a. a. O. p. 57, dasselbe nur wiederholt haben, gefolgt. Bianchinis Schrift „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum antehac inedita“ &c. Veron. 1732, in der die „Enarr.“ zum ersten Male veröffentlicht ist, steht mir in diesem Augenblicke nicht zu Gebote. Es ist aber kein Grund dazu vorhanden, daran zu zweifeln, dass Waage den Text Bianchinis hat treu abdrucken lassen, während Walchs Angaben nicht überall zuverlässig sind.

108) In der ersten Homilie citirt und bespricht Faustus von dem dritten Artikel nur die beiden ersten Glieder „*Credo in Spiritum sanctum*“ und „*sanctam ecclesiam catholicam*“, führt er von dem ersten Gliede des zweiten Artikels nur „*Et in Filium ejus Jesum Christum*“ an und nicht auch „*Dominum nostrum*“, und bespricht er das dritte und vierte Glied dieses Artikels ohne ihren Wortlaut anzuführen. In der zweiten Homilie bespricht er vom ersten Artikel nur die Worte „*Credo in Deum*“.

109) Dagegen lautet das zweite Glied des zweiten Artikels in dem Symbol in der mozarabischen Liturgie: „*Natum de Spiritu sancto ex utero Mariæ virginis*“.

ersten Artikel *„creatorem coeli et terræ“* und im zweiten *„descendit ad inferna“* [110]). — Das Symbol der Kirche zu Reji braucht nicht nothwendig mit dem der Kirche zu Arelate identisch gewesen zu sein. Auch kann doch zwischen der Abfassung der beiden Homilien des Faustus und dem pseudoaugustinischen „Sermo 244. De Symboli fide“ &c. ein Zeitraum von über sechzig Jahren liegen, und das arelatensische Symbol innerhalb dieses Zeitraums Veränderungen erlitten haben, und ist es nicht ganz sicher, dass die genannte Rede von Cäsarius ist. — Dagegen, dass das Symbol des Faustus *„creatorem coeli et terræ“* enthalten hat, sprechen die Stellen: „Dixit primo: *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Sequitur: *Credo in Filium;* et iterum dicit: *Credo in Spiritum sanctum*“ in der ersten Homilie [111]), sowie der Umstand, dass Faustus in dem zweiten und dritten Abschnitt derselben Homilie, welche Abschnitte dem ersten Artikel gewidmet sind, nur die Worte: *Credo in Deum Patrem*“ und *„omnipotentem“* citirt und auslegt [112]); und dagegen, dass *„descendit ad inferna“* ein Bestandtheil desselben gewesen ist, spricht das „Sequitur: *Tertia die resurrexit*“, mit dem der Bischof von Reji in der zweiten Homilie von dem Gliede von der Kreuzigung und dem Begräbniss Christi zu dem von seiner Auferstehung übergeht [113]). Ebenso so sprechen die Worte: „Sequi-

[110]) Auch in dem zweiten von den beiden im „Missale Gallicanum vetus“ tradirten und ausgelegten Symbolen enthält der dritte Artikel alle die Bestandtheile, die er in unserem jetzigen Symbole hat (*„Credo in sancto Spiritu, sancta ecclesia catholica, sanctorum communionem, abremissione peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam“),* und lautet das vorletzte Glied des zweiten *„sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis“*, fehlt aber das *„descendit ad inferna“*.

[111]) Doch kann Faustus an dieser Stelle den ersten Artikel verkürzt haben, da er in dem Abschnitt nur von den drei göttlichen Personen handeln will und von dem zweiten nur die beiden Worte *„in Filium“* angegeben hat.

[112]) Was Faustus in dem Abschnitt von Gott als Schöpfer und von der Schöpfung des Himmels und der Erde oder aller Dinge sagt, gehört augenscheinlich nur zur Auslegung des *„omnipotentem“* (vgl. das ob. S. 209 Anm. 103 Angeführte).

[113]) Man könnte hiegegen einwenden, dass Faustus in der ersten Homilie vom Schlussglied des zweiten Artikels zu dem zweiten Gliede des dritten mit „sequitur“ übergeht (Sequitur: *Credo sanctam ecclesiam catholicam*“). Allerdings beweist dies, dass „sequitur“ nicht überall das auf das besprochene Glied unmittelbar folgende einführt. Allein, abgesehen davon, dass Faustus in der ersten Homilie deshalb leichter vom Schlussglied des zweiten Artikels zu dem zweiten

tur: *Credo et in Filium ejus Dominum nostrum Jesum Christum*“ sehr stark dafür, dass das erste Glied des zweiten Artikels „*Et in Filium ejus, Dominum nostrum Jesum Christum*“ gelautet hat, zumal da wir das „*Et in Filium ejus*“ und das „*Jesum Christum*“ auch in der ersten Homilie finden und zwar in ähnlicher Stellung zu einander („Attendat caritas vestra: Sequitur: *Et in Filium ejus*, — „Quod autem dicit: *In Jesum Christum*“). Warum sollte in den Worten: „Sequitur: *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*“ in der zweiten Homilie der buchstäbliche Wortlaut des zweiten Gliedes des zweiten Artikels angeführt werden, nicht aber in den Worten: „Sequitur: *Credo et in Filium ejus, Dominum nostrum Jesum Christum*“ der buchstäbliche Wortlaut des ersten Gliedes dieses Artikels? Nur das „*crucifixus et sepultus*“ und das „*tertia die resurrexit*“ in der zweiten Homilie sehen wie Verkürzungen des dritten und vierten Gliedes des von Faustus ausgelegten Symbols aus, wiewohl sie es doch nicht nothwendig zu sein brauchen. — Dafür, dass die Symbolcitate in der zweiten Homilie uns im Wesentlichen das von Faustus ausgelegte Symbol geben, lässt sich der Umstand anführen, dass in dieser Homilie alle einzelnen Glieder und Theile des Symbols vom ersten Gliede des zweiten Artikels an mit alleiniger Ausnahme des dritten Gliedes dieses Artikels mit „Sequitur“ eingeführt werden, und dass „*Patrem omnipotentem*“ beweislich die einzigen Symbolworte sind, die wir in ihr nicht citirt und besprochen finden.

Gliede des dritten übergehen konnte, weil er hier das erste Glied desselben schon früher (in dem vierten Abschnitt der Homilie) behandelt hatte, so fordert doch der Umstand, dass „sequitur“ in der zweiten Homilie sonst überall das unmittelbar folgende Glied einleitet, fast mit Nothwendigkeit, dass dies auch bei „Sequitur: *Tertia die resurrexit*“ der Fall ist.

XVII.

Der dritte Artikel des Symbols in den Faustus von Reji angehörigen Libri duo de Spiritu sancto.

Ich habe schon in der vorhergehenden Abhandlung [1]) darauf hingewiesen, dass wir in den von den Einen dem römischen Diaconus Paschasius, von den Anderen Faustus von Reji zugeschriebenen „Libri duo de Spiritu sancto" Lib. I c. 1 den ganzen dritten Artikel des Symbols angeführt finden. Ich gebe hier die Stelle, wo dies der Fall ist [2]), nach der Max. bibl. patrr. Lugd. T. VIII p. 808, Mignes Patrol. T. LXII p. 11 und einer Turiner Handschrift [3]) um dann (zum Theil nach Coutant, Oudin und den Verfasssern der Histoire literaire de la France) darzuthun, dass die „Libri duo de Spiritu sancto" nicht Paschasius, sondern Faustus zu ihrem Verfasser haben, und dass wir mithin an der in Rede stehenden Stelle nicht den dritten Artikel des Symbols erhalten, dass die römische Kirche um 500 gebrauchte, sondern den dritten Artikel des Symbols, dessen sich die Kirche zu Reji im letzten Viertel des fünften Jahrhunderts bediente.

Die Stelle lautet also:

[1]) S. ob. S. 202 Anm. 86, S. 202 f. und S. 206 Anm. 97.

[2]) Sie ist allen meinen Vorgängern unbekannt gewesen. Nur v. Zezschwitz hat a. ob. S. 49 a. O. S. 96 (nach „Theol. Tidsskr.", B. IV S. 340, wo sie schon angeführt werden) auf dieselbe hingewiesen. Ich habe sie übrigens auch schon „Quellen" B. I S. 226 Anm. 18 in einem anderen Zusammenhange und zu einem anderen Zwecke citirt. Vgl. auch noch ob. S. 123 Anm. 97, sowie „Theol. Tidsskr." B. IV S. 340 und B. VIII S. 364 f.

[3]) Cod. D. VI. 3 p. 70.

Sed opponis et dicis, non statim in hoc verbo Deum posse monstrari, quo dicimus: *Credo et in Spiritum sanctum*, quia sequitur: Credo in *sanctam ecclesiam catholicam* [4]). Primo nescio, quomodo ecclesiam catholicam nominare audeat Macedonius, qui extra Catholicam exsul salutis exclusus est, ex illorum factus numero, de quibus dicitur: *In circuitu impii ambulant.* Ergo dicis: Credo in *sanctam ecclesiam catholicam?* — Hæc —, quæ in Symbolo post sancti Spiritus nomen sequuntur, ad clausulam Symboli remota *in* præpositione recipiuntur [5]), ut *sanctam ecclesiam* [6]), *sanctorum communionem, remissionem peccatorum* [7]), *carnis resurrectionem, vitam æternam* credamus.

Nach dieser Stelle hat also der dritte Artikel in dem Symbol des Verfassers der „Libri duo de Spiritu sancto" also gelautet: „*Credo et in Spiritum sanctum* [8]), *sanctam ecclesiam catholicam* [9]),

[4]) Cod. Taur. falsch: „Credo *sanctam ecclesiam catholicam*".

[5]) Cod. Taur.: „recipiunt". Ueber *ec* steht jedoch *.spi* und die Buchstaben *p* und *i* sind ein jeder mit einem Punkt versehen. Es soll „respiciunt" für „recipiunt" gelesen werden. *Die Correctur gehört, mit anderer Dinte geschrieben, höchst wahrscheinlich einem alten Leser an und ist vielleicht aus einem anderen Cod. geschöpft. Sie hat viel für sich.

[6]) S̄b auch Cod. Taur.

[7]) Cod. Taur. hat „*abremissa*". Ueber *b* ist jedoch von einem Leser (ohne Zweifel von demselben, der „recipiunt" in „respiciunt" verändert haben will) *c* gesetzt worden. Er will „*ac remissa*" gelesen haben.

[8]) Oder auch „*Credo in Sp. s.*" oder endlich auch „*et in Sp. s.*", da sowohl „*et*" als auch „*Credo*" dem Verfasser angehören kann, „*et*", indem er selbst den Glauben an den heiligen Geist mittelst dieser Conjunction zu dem an den Vater und an den Sohn kann haben hinzufügen wollen, „*Credo*", indem er selbst das Wort, mit dem das ganze Symbol anfängt vor dem dritten Artikel wiederholt haben kann (vgl. das „Credo" in „Credo *sanctam ecclesiam catholicam*"). Da die Bücher vom heiligen Geist mit den beiden in Nr. XVI mitgetheilten und besprochenen Homilien einen Verfasser haben, und der dritte Artikel in diesen mit den Worten „*Credo in Spiritum sanctum*" citirt wird (s. ob. S. 196 und 188), so gehört „*et*" wohl dem Verfasser an. Doch findet „*et*" sich auch in der „Præf."; s. unt. Anm. 16.

[9]) „*Sanctam ecclesiam*" in „ut *sanctam ecclesiam, sanctorum*" &c. ist, wie man aus den vorangehenden Worten „quia sequitur: Credo in *sanctam ecclesiam catholicam*" &c. sieht, nur ein dem Verfasser angehöriger kürzerer Ausdruck für „*sanctam ecclesiam catholicam*". In „*sanctam ecclesiam*" lag schon das „*catholicam*" eingeschlossen, indem nur die katholische Kirche die heilige Kirche, und darum

sanctorum communionem, remissionem peccatorum[10], *carnis resurrectionem, vitam æternam*[11].

die heilige Kirche ohne Weiteres die katholische ist. Aehnlich wird auch in mittelalterlichen Uebersetzungen des Symbols das „*catholicam*" öfter unübersetzt gelassen, z. B. in mehreren englischen (s. Heurtly's Harm. symb. p. 91. 94 und 99 und Wrights and Halliweis „Reliquiæ antiquæ" T. I p. 282. Auch in dem Symbol, mit dem das „Sacramentarium Gallicanum" schliesst (Muratori, a. a. O. p. 968) hat das „*sanctam ecclesiam*" in „*Credo in ecclesiam sanctam*" sonder Zweifel den Sinn von „*sanctam ecclesiam catholicam*".

10) Nach Cod. Taur. lautete das Glied von der Vergebung der Sünden „*abremissa peccatorum*", was Faustus auch sonst gebraucht („De Spir. sanct." Lib. II c. 4: „Vide, quanta potentia sit Spiritus sancti! In baptismo peccatorum abremissa donantur, in adventu Spiritus sancti virtutum munera conferuntur, et a confirmatis signorum oracula celebrantur"), und was wir in dem Symbol im „Antiphonarium Benchorense" (s. ob. S. 208 Anm. 100) wiederfinden. In der zweiten von den Homilien des Faustus über das Symbol steht dafür im Cod. Mad. da, wo Faustus das vierte und fünfte Glied des dritten Artikels citirt, „*abremissa peccatorum*" („Sequitur: *abremissam peccatorum, carnis resurrectionem*"), unmittelbar darauf „abremissio peccatorum" („Peccatorum abremissio vel resurrectio necessaria non fuisset" &c.) und an der Stelle, wo das zweite bis sechste Glied des dritten Artikels citirt wird „*ac remissionem peccatorum*" („Quod vero sequitur: *Sanctam ecclesiam, sanctorum communionem, ac remissionem peccatorum*"), welches Letztere höchst wahrscheinlich ebenso eine falsche Lesart für (das vielleicht wiederum aus „*abremissam*" oder „*abremissa*" entstandene) „*abremissionem*" ist, wie „*ac remissa*" an uns. St. als falsche Correctur für „*abremissa*" auftritt (s. Anm. 7); wiewohl doch da, wo die einzelnen Glieder des Symbols auf die einzelnen Apostel als auf ihre Urheber zurückgeführt werden, die Gemeinschaft der Heiligen und die Vergebung der Sünden bisweilen von einem Apostel abgeleitet und also mit einander verbunden werden (so z. B. in dem pseudoaugustinischen „Sermo 241. De Symbolo"). „*Abremissionem*" oder vielmehr „*abremissione*" (nicht „*ab remissione*", wie Muratori hat) finden wir übrigens auch in dem zweiten Symbol im „Missale Gallicanum vetus". Da „*abremissa peccatorum*" ungewöhnlich, „*remissio peccatorum*" dagegen das Gewöhnliche ist, und da, wie wir gesehen haben, Faustus auch sonst „abremissa peccatorum" sagt, und zwar in der Schrift über den heiligen Geist selber, so liegt es unläugbar sehr nahe, anzunehmen, dass der Cod. Taur. an unserer Stelle das Ursprüngliche bietet, sei es nun, dass „*abremissa peccatorum*" wirklich der Wortlaut des Gliedes von der Sündenvergebung im Symbol der Kirche zu Reji war, oder dass Faustus selber dieses Glied, das in dem Symbol seiner Kirche den gewöhnlichen Wortlaut „*remissionem peccatorum*" hatte, in freier Weise ausgedrückt hat. Was die Kraft der beiden angeführten Umstände noch verstärkt, ist, dass das vierte Glied

Wer ist nun aber der Verfasser der „Libri duo de Spiritu sancto?"

Nach Possevin, „Apparatus sacer" &c., Bellarmin, „De scriptorr. ecclesiast., Labbe, „De scriptorr. ecclesiast., quos attigit Bellarm.", Miræus, „Auctar. de scriptorr. ecclesiast." c. CXXI und Cave, Scriptorr. ecclesiast. hist. lit." unter „Paschasius Diaconus" ist es der römische Diaconus Paschasius, der um 500 lebte, dem Gregor der Grosse, Dialogg. Lib. IV c. 40, wo er von ihm erzählt, die Abfassung von „libri de Spiritu sancto" beilegt („Paschasius, hujus apostolicæ sedis diaconus, cujus apud nos rectissimi et luculenti de sancto Spiritu libri exstant", Opp. T. III p. 396 s. ed. Mig.), und den ein Theil der Handschriften (unter ihnen auch Cod. Taur.: „Incipiunt capitula de Spiritu sancto Paschasii diaconi urbis Rome") und alle Ausgaben als Verfasser nennen[12]), — nach Coutant, a. ob. S. 184 Anm. 2 a. O., Oudin, a. d. ebds. a. O. p. 1302 s. und p. 1394—9 und dem „Supplem. de scriptorr. vel scriptt. ecclesiast. a Bellarm. omissis", und den Verfassern der Histoire literaire de la France, T. II p. 600—3, ist es dagegen Faustus von Reji, der nach Gennadius, „De

des dritten Artikels auch in der zweiten von den beiden Homilien des Faustus über das Symbol in einer Handschrift (dem Cod. Mad.) zwar nicht „*abremissa peccatorum*", aber doch „*abremissam peccatorum*" und „*abremissionem peccatorum*" lautet (s. ob.). — Uebrigens gehören die Wörter „abremittere", „abremissa" als Sing. fem., „abremissa" als Plur. neutr. und „abremissio", welche ich weder in unseren lateinischen Lexicis, noch bei Du Cange gefunden habe, der späteren kirchlichen Latinität an. „Abremissa" als Sing. fem. schliesst sich dabei an das bei den afrikanischen Kirchenschriftstellern (s. z. B. Tert., „Adv. Marc." 4, 18 und Cypr., „Ep. 73. Ad Jubajanum" c. 4 nicht selten vorkommende „remissa" („sc. culpa"; vgl. „strata", sc. „via") an, wogegen „abremissa" als Plur. neutr. in seiner Verbindung mit „peccatorum" sehr abnorm ist. Man fasste wohl den Sing. fem. „remissa", „abremissa" als Plur. neutr. auf, indem man etwa an „delicta" dachte.

11) Ausser dem dritten Artikel werden in den Büchern vom heiligen Geist auch der Anfang des Symbols und die erste Hälfte des zweiten Gliedes des zweiten Artikels angeführt („cum jam in principio Symboli dixerint: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*", — „Cum autem catholica confiteatur ecclesia: *conceptus est de Spiritu sancto*", Lib. I c. 2).

12) Von ihm existirt noch ein Brief an Eugyppius (um 510), der ihm auf sein Verlangen seine „Vita sancti Severini" mit einem Briefe überschickt hatte (s. die beiden Briefe in Mignes Patrol. T. LXII p. 39 s. und p. 1167 ss.).

scriptorr. ecclesiast. c. 85 ein Buch über den heiligen Geist geschrieben hat („ex traditione Symboli occasione accepta composuit librum de Spiritu sancto, in quo ostendit eum juxta fidem Patrum et consubstantialem et coæternalem esse Patri et Filio ac plenitudinem Trinitatis obtinentem“), den ein Theil der Handschriften (unter ihnen ein Cod. vatic.)[13]) als Verfasser nennt, unter dessen Namen Sedulius Scotus (lebte im Anfang des neunten Jahrhunderts) in seinem noch ungedruckten „Collectaneum in Matthæum“ ein Paar Stellen aus ihnen anführt (höchst wahrscheinlich nach einer Handschrift oder Handschriften)[14]), und dem sie Trithemius, „De scriptorr. ecclesiast.“ c. CXC (Art. Faustus) beilegt[15]) (ebenfalls höchst wahrscheinlich nach einer Handschrift oder Handschriften).

Ich muss mich mit Coutant, Oudin und den Verfassern der Histoire literaire de la France für Faustus entscheiden und zwar aus folgenden, zum Theil schon von ihnen angeführten Gründen.

1. Gennadius, ein Mann, der zu derselben Zeit, wie Faustus, lebte, einer Kirchenprovinz mit ihm angehörte, die Richtung desselben im Ganzen theilte und nach seiner eigenen Aussage die meisten Schriften von ihm gelesen hatte, darunter auch die über den heiligen Geist, sagt von dieser, dass Faustus sie „ex traditione Symboli occasione accepta“ verfasst habe. Nun aber bildet gerade das Symbol und speciell das erste Glied des dritten Artikels den Ausgangspunkt der „Libri duo de Spiritu sancto“ (s. die „Præfatio“ und Lib. I c. 1

13) S. Coutant, a. a. O., und Oudin, „Comment.“ &c. T. I p. 1802 und 1805.

14) S. Oudin, „Comment.“ &c. p. 1306 s. Die eine Stelle lautet nach Oudin: „Non quod caro salvatoris aliqua portio Spiritus sancti esset. Homo namque assumptus est ex Maria, operatio Spiritus sancti, non portio fuit; nec ab eo genitus, sed creatus. Conceptus est potentia, non substantia; operatione, non participatione; virtute, non genere“ und findet sich (von „Homo“ an) Lib. I c. 2; die andere lautet nach demselben: „Faustus. *Et cum venissent trans fretum*“ &c. (Matth. 8, 28). In Luca et Marco unus occurisse describitur: nam persona personam abscondere potest, substantia vero substantiam abscondere non potest“, und soll ihm zufolge in Lib. II c. 4 stehen. Ich habe die letztere jedoch weder hier noch überhaupt in den beiden Büchern vom heiligen Geist finden können.

15) „De Spiritu sancto“ lib. 1 (d. h. „unus“). *Fides catholica in unic.* („*universum*“), die Anfangsworte der Bücher vom heiligen Geist.

und 2)[16]), was darauf hindeutet, dass ihr Verfasser von der „traditio Symboli" den Anstoss zu seiner Schrift bekommen, oder doch damit sehr gut zusammenstimmt.

2. „Il se trouve entre ces livres sur le S. Esprit et les ecrits, qui sont indubitablement de Fauste une ressemblance merveilleuse et pour la doctrine et pour les expressions. Par exemple, l'objection, qui se lit au 5e chapitre du premier livre contre l'éternité du Fils, y est resoluë par le même raisonnement et presque dans tous les mêmes termes, quelle l'est dans la 16 e lettre de nôtre auteur[17]). De même

[16]) Der Verfasser dieser Bücher spricht nämlich zuerst davon, wie der katholische Glaube durch die Patriarchen, Propheten und Apostel über die ganze Welt ausgebreitet worden sei, und wie die Apostel denselben, nachdem sie ihn in ihren Schriften ausführlich dargelegt, im Symbol kurz zusammengestellt hätten, und weist hierauf die Irrenden, denen man, wie er sagt, gleich als wie Kindern und Unwissenden die Elemente der ersten christlichen Ueberlieferung („primæ christianæ traditionis elementa") wiederholen müsse, darauf hin, dass in dem von den Aposteln verfassten vollkommenen Symbol sowohl die Einheit als die Dreiheit offen ausgesprochen werde, „dum", wie er sich ausdrückt, „ter repetita confessio Patri et Filio et Spiritui sancto unum credulitatis reddit obsequium". In den Worten des Symbols hätten auch die 318 Väter die Irrthümer des Arius und Macedonius verdammt, indem sie gesagt: „Credo in Deum Patrem, credo in Filium ejus unicum Dominum nostrum; credo et in Spiritum sanctum". Weiterhin äussert dann der Verfasser, dass sie „sub una Patris et Filii et Spiritus sancti prædicatione" den Feind des Glaubens geschlagen hätten und fügt dann hinzu: „unde etiam intelligendum est, eos, qui in Spiritum sanctum sub æterna damnatione blasphemant, aut sine professione Symboli baptizatos, aut in ipso sibi Symbolo et fonte mentitos, antequam omnis homo diabolo renuntians confitetur: *Credo et in Spiritum sanctum*", worauf er von der Bedeutung des „*in*" in „*Credo et in Spiritum sanctum*", dass es für die Gottheit des heiligen Geistes zeuge, und vom Unterschied zwischen „Credere Deum, Deo", und „in Deum" handelt. Dies Alles wird in der „Præfatio" ausgesprochen. In Lib. I c. 1 begegnet der Verfasser dann im Anschluss an das, was er zuletzt auseinandergesetzt hatte, dem möglichen Einwande der Gegner, dass aus dem „in" im Gliede vom heiligen Geist, darum nicht gefolgert werden könne, dass der heilige Geist Gott sei, weil die Präposition auch zu den folgenden Gliedern des dritten Artikels gehöre. Er verwirft die Beziehung des „*in*" auf das Glied von der Kirche und die übrigen Glieder auf das Allerentschiedenste. Auch in C. 2 argumentirt er noch aus dem Symbole (aus der ersten Hälfte des zweiten Gliedes des zweiten Artikels in Verbindung mit dem ersten Artikel) wider seine Gegner und erst in C. 3 geht er zum Schriftbeweise gegen sie über.

[17]) Vgl. die Worte: „Sed dicis: Si ex illo est, junior est. Ecce brachium ex corpore,

aù premier chapitre du second livre sur le S. Esprit l'auteur soûtient comme Fauste dans la 16 e lettre, qu'il n'y a que Dieu seul qui soit sans corps, que ni l'ames ni les Anges non point cette avantage“ [18]) (Histoire literaire de la France, a. a. O. p. 601) [19]).

et facies de corpore suo nascitur, nec tamen faciem minorem capite suo, vel brachium corpore suo constat esse posterius“ in „De Spir. sanct.“ Lib. I c. 5 mit den Worten „Non potest, inquiunt (Ariani), fieri, nisi ut junior sit genitus ab ingenito. — Dicis forsitan: Quia ex illo est, posterior illo est. — cum brachii nomine Filius ex virtutibus nuncupetur, ecce brachium procedit ex corpore, et tamen brachii ætas corpus non præcedit“ in dem im Texte angeführte Briefe, sowie auch die Worte: „brachium dicitur (Filius), quia Dei virtus, quia paternæ operationis effectus est; quia, sicut de corpore brachium sine sui separatione porrigitur, sicut per compaginis unitatem extenditur et tenetur, ita salvator noster inseparabilis cum Patre substantiæ et ad terrena descendit et coelestia non reliquit“ in der ersten von den 56 dem Eusebius von Emesa beigelegten Homilien, der „Homilia I. De nativitate Domini“, die sicher von Faustus ist (Max. bibl. patrr. Lugd. T. VI p. 619). Der im Texte angef. Brief ist in der Ausg. der Werke des Faustus in Mignes Patrol. T. LVIII der dritte und die ob. aus ihm citirten Worten stehen das. auf p. 838.

[18]) „Impossibile est, ut spiritualis ac rationabilis creatura cognatæ sibi naturæ unquam valeat infundi. Itaque res materialis materialem nescit penetrare substantiam. Solùs Deus, in quo intelligitur et Spiritus sanctus, simplex, subtilis, purus in facturam vel angelicam vel humanam virtute incorporeæ divinitatis illabitur, quæ, sola sui operis penetratrix, occulta humani cordis ingreditur. — Itaque substantia animæ utpote corporalis materiæ aliæ rationali creaturæ penitus nescit infundi. Crassitudini enim exterioris hominis comparata anima incorporea dici potest, ad auctorem vero relata, cui comprehensibilis est materia sua, et factura sua palpabilis, a quo intra corpus includi et colligari atque igni perpetuo mancipari potest, sicut legimus, ut *eant in ignem æternum*“ &c. „Huic indubitanter auctori perfectoris in re corporea est“, De Spir. sanct. Lib. II c. 1. „Licet enim pronuntiemus, nonnullas spirituales esse naturas, ut sunt angeli, archangeli ceteræque virtutes, ipsa quoque anima nostra, vel certe aer iste subtilis, tamen incorporeæ nullatenus æstimandæ sunt. Habent enim secundum se corpus, quo subsistunt, licet multo et incomparabiliter tenuius, quam nostra sunt corpora, secundum Apostoli sententiam dicentis: *et corpora coelestia et corpora terrestria.* Quibus pro manifesto colligitur, nihil esse incorporeum, nisi solum Deum. Et idcirco ipsi tantummodo per se penetrabiles omnes atque intellectuales esse substantias“, Ep. XVI (III, Migne, a. a. O. p. 841).

[19]) Vgl. Coutant, a. a. O., dessen Worte die Verfasser der Hist. lit. de la France wesentlich nur wiederholt haben, und Oudin, a. a. O. p. 1303 und 1306 s. — Der Letztere führt ausserdem noch Anderes an, z. B. dass wir die mystische Be-

3. Wir haben ob. S. 200 ff. gezeigt, dass die beiden in der vorhergehenden Abhandlung mitgetheilten und besprochenen Homilien und die zwei Bücher vom heiligen Geist einen Verfasser haben müssen. Wäre demnach der römische Diaconus Paschasius der Verfasser der letzteren, so müsste er auch der Verfasser der ersteren sein. Dies kann er aber entschieden nicht sein, einmal, weil die ganze Sammlung von Homilien, von der die beiden Homilien über das Symbol einen Bestandtheil bilden, ohne alle Frage Gallien angehört (was auch allgemein anerkannt ist), und zweitens, weil es nicht die Sache der Diaconen war, das Symbol zu tradiren und auszulegen (vgl. ob. S. 177)[20].

Daraus, dass Gregor der Grosse von dem römischen Diaconus Paschasius berichtet, dass er Bücher über den heiligen Geist verfasst habe, die zu seiner Zeit noch existirten („cujus apud nos rectissimi et

trachtung und Anwendung der Zahl der Knechte Abrahams, mit denen er nach 1 Mos. 14, 14 die transeuphratensischen Könige schlug (X das Zeichen des Kreuzes, ιη der Name Jesu), in der „Præfatio" zu den Büchern vom heiligen Geist bei Faustus ein Paar Mal: in der „Ep. V. De poenitentia ad Felicem" und in der „Ep. VIII. Ad Ruricium (II)" wiederfinden, sowie ferner dass die Einführung von gegnerischen Einwendungen mit „Sed dicis" und der Gebrauch von „Non ita est" und „Non est ita" als Ausdruck des Widerspruchs wider gegnerische Behauptungen, die uns in den Büchern vom heiligen Geist hie und da begegnen (s. I, 5. 6. 7. II, 5; I, 9. II, 2), in den Schriften des Faustus öfter angetroffen werden (s. „De gratia Dei et libero arbitrio." I, 2. 7. 10. II, 7. 8; II, 3. 10).

20) Es findet eine merkwürdige Uebereinstimmung Statt zwischen den Aeusserungen des Verfassers der beiden Bücher vom heiligen Geist über den Ursprung des Symbols und sein Verhältniss zur Schrift und den Aeusserungen Cassians in seinen Büchern wider Nestorius über dieselben Gegenstände, eine Uebereinstimmung, die daraus herzuleiten ist, dass der Erstere aus der Schrift des Letzteren geschöpft hat (vgl. die Worte: „Fides catholica in universum mundum per patriarchas et prophetas et gratiæ dispensatores Spiritu sancto insinuante diffusa est. Hanc apostolica sollicitudo atque perfectio, sicut per sanctas paginas dilataverat, ita per Symboli salutare mira brevitate collegit", die Worte: „De sacris omnimodo voluminibus quæ sunt credenda sumamus, de quorum fonte Symboli ipsius series derivata subsistit" und die Worte: „In nullis autem canonicis, de quibus Symboli textus pendet, accepimus" &c. in der Schrift „De Spir. sancto," Præf. und Lib. I c. 1 mit den Worten: „Sicut enim immensam illam scripturarum sacrarum copiam per patriarchas et prophetas maxime suos condidit, ita Symbolum per apostolos suos sacerdotesque constituit. Et quidquid illic per suos larga ac redundanti copia dilatavit, idem hic per suos

luculenti de Spiritu sancto libri extant"), folgt natürlich noch nicht, dass die zwei in Rede stehenden Bücher vom heiligen Geist diese Bücher sind. Paschasius kann ja sehr wohl eine Schrift über den heiligen Geist verfasst haben, die noch zu Gregors Zeit existirte, später aber verloren ging. Zudem passt das Zeugniss, das Gregor den Büchern des Paschasius über den heiligen Geist giebt, dass sie „rectissimi" seien, nicht recht auf die „Libri duo de Spiritu sancto", indem in ihnen die Körperlichkeit des heiligen Geistes gelehrt wird (s. ob. S. 220 Anm. 18).

Dass in einem Theile und zwar, wie es scheint, in dem grössten Theile der Handschriften Paschasius als der Verfasser der Bücher vom heiligen Geist genannt wird, erklärt sich unschwer daraus, dass man ein Exemplar oder Exemplare derselben fand, in dem oder in denen der Name des Verfassers, Faustus, nicht angegeben war, und nun, in

plenissima brevitate conclusit. Nihil ergo in Symbolo deest, quod ex scriptis Dei per apostolos Dei conditum" &c., die Worte: „Collatio autem ideo, quia in unum collata ab apostolis Domini totius catholicæ legis fide quidquid per universum divinorum voluminum corpus immensa funditur copia, totum in Symboli colligitur brevitate perfecta. — Hoc est ergo breviatum verbum, quod fecit Dominus, fidem scilicet duplicis Testamenti sui in pauca colligens et sensum omnium scripturarum in brevia concludens, sua de suis condens, et vim totius legis compendiosissima brevitate perficiens" und die Worte: „Advertis itaque, quod ipsa in Symbolo scriptura loquitur, a qua Symbolum ipsum se descendisse testatur" in Cassians Schrift „De incarn. Christi contr. Nest. hæret." Lib. VI c. 3. 4. 8). Auch diese Uebereinstimmung zwischen den Büchern vom heiligen Geist und der Schrift Cassians gegen Nestorius lässt sich dafür geltend machen, das jene von Faustus und nicht von Paschasius verfasst sind, in sofern nämlich, als Faustus, wie Cassian, Südgallien angehörte und sowohl durch mönchisches Leben und Streben als durch wesentliche Einheit in der Lehre (beide waren Semipelagianer) mit ihm verbunden war und gewissermaassen als ein geistlicher Sohn desselben bezeichnet werden kann, und man also von ihm eher erwarten kann, er werde aus Cassians Schriften geschöpft haben, als von Paschasius.

Ich will bei dieser Gelegenheit zu dem ob. S. 204 Anm. 89 Bemerkten noch hinzufügen, dass Faustus auch noch an einer anderen Stelle, nämlich in den Worten „Opus itaque naturalis legis in cordibus hominum fuisse conscriptum, etiam beatissimus pontifex Augustinus doctissimo sermone prosequitur, ita dicens" &c. in „De gratia Dei et libero arbitrio libri duo", Lib. II c. 7 zu erkennen giebt, sowohl dass er ein Leser der Schriften Augustins gewesen ist, als dass er in keinem absoluten oder allzuscharfen Gegensatz zu ihm gestanden hat.

der Meinung, die Schrift sei die von dem hochberühmten römischen Bischof in seinen vielgelesenen und allbekannten Dialogen erwähnte des römischen Diaconus Paschasius, ihr den Namen dieses Mannes vorsetzte. Möglich selbst, dass man an der Spitze einer Handschrift oder von Handschriften den Namen Faustus fand, ihn aber nach Gregors Dialogen für falsche Angabe hielt und in Paschasius veränderte. Es lässt sich überhaupt unstreitig leichter erklären, wie die Schrift, wenn sie von Faustus war, in einem Theil der Codices hat können Paschasius zugeschrieben werden, als umgekehrt, dass man sie, wenn sie von Paschasius war, hat Faustus beilegen können.

Daraus endlich, dass Gennadius von Faustus sagt: „composuit librum de Spiritu sancto“, während die in Rede stehende Schrift über den heiligen Geist aus zwei Büchern besteht, darf nicht gefolgert werden, dass diese Schrift nicht die des Faustus sein könne. — Auf der einen Seite fordert nämlich das „librum“ nicht nothwendig, dass die Schrift des Faustus über den heiligen Geist nur aus einem Buche bestanden habe, indem es auch ein Buch, ein Werk („opus“), ein Schrift („scriptum“) schlechthin, abgesehen davon, ob dieses oder diese aus einem oder mehreren Büchern bestanden hat, bezeichnen kann. So sagt Gennadius in c. LVII von Cyrill von Alexandrien: „peculiari intentione adversum Nestorium librum composuit, qui attitulatur ἔλεγχος, in quo omnia Nestorii occulta panduntur et prodita confutantur“, mit welchen Worten er kaum ein anderes Werk des Cyrillus gemeint haben kann als dessen „Contradictionum libri V adversus Nestorii blasphemias“ [21]). Nur wenn Gennadius „librum unum“ gesagt hätte, was er öfter gebraucht (s. c. V. LXII. LVI und LXXVII), würde es ganz sicher sein, dass ihm zufolge die Schrift des Faustus über den heiligen Geist nur aus einem Buche bestanden hat.— Auf der anderen Seite scheint die Paschasius und Faustus beigelegte Schrift über den heiligen Geist ursprünglich nur ein Buch gebildet und erst nachmals in zwei Bücher getheilt worden zu sein, indem Trithemius sie als nur ein Buch kennt (s. ob. S. 218 Anm. 15) [22]),

[21]) Doch scheint allerdings Gennadius das Wort „liber“ meist von Schriften zu gebrauchen, die nur aus einem Buche bestanden haben (s. z. B. c. XXX, LXXXIV und XCVII).

[22]) Doch bezeichnet allerdings Trithemius auch die aus zwei Büchern bestehende Schrift

und ausserdem in Lib. II c. 1 Nichts anzeigt, dass hier ein neues Buch, das zweite, beginne [23]). Es scheint, als habe man die Schrift, nachdem man angefangen sie Paschasius zuzuschreiben, in zwei Bücher getheilt, weil Gregor diesem die Abfassung von Büchern („libri") über den heiligen Geist beilegt. Uebrigens hat nach Trithemius das Buch des Paschasius aus drei Büchern bestanden.

des Faustus „De gratia et libero arbitrio" als „lib. 1". — Die Verfasser der „Hist. de la France" bemerken a. a. O. p. 608, dass Conr. Gesner (um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts) in seiner Bibl. univ. T. I p. 239. 2 die zwei Bücher vom heiligen Geist, die er mit Anführung ihrer Anfangsworte („Fides catholica in universum") Faustus zuschreibe, nur als ein Buch kenne. Wahrscheinlich ist jedoch Gesner nur Trithemius gefolgt.

[23]) „Outre cela", bemerken die Verfasser der „Hist. lit. de France", a. a. O. p. 602, „l'ouvrage sur le S. Esprit est divisé aujourd'hui en deux livres: mais rien n'indique que cette division soit ou originale ou nécessaire. Elle paroit entierement arbitraire".

[24]) „Scripsit (Gregorio teste) insigne volumen de errore Græcorum De Spiritu sancto lib. III", „De scriptorr. ecclesiast." c. CXCIV.

XVIII.

Zwei Chrysostomus beigelegte Homilien über das Symbol.

Die beiden nachfolgenden Chrysostomus beigelegten Homilien über das Symbol, die in einigen älteren Schriften, z. B. Pearsons „Exposition on the Creed" [1]) und Joh. Georg Walchs „Introd. in libros eccl. Luth. symbolicos" [2]), sowie in unserem Jahrhundert noch in Binterims „Epistola catholica secunda" [3]) erwähnt werden, den übrigen Symbolikern der Neuzeit aber und schon Franz Walch gänzlich unbekannt gewesen zu sein scheinen [4]), vermuthlich weil sie als entschieden unächt nicht in die grosse montfauconsche Ausgabe der Werke des Chrysostomus und deren Abdrücke aufgenommen worden sind, habe ich zuerst in zwei dem fünfzehnten Jahrhundert angehörigen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Prag (Cod. V. G. 19 und Cod. VI. C. 30) [5]) und nachher in zwei von den älteren lateinischen Ausgaben der Werke des Chrysostomus, einer Baseler von 1558, und einer Antwerpener

[1]) S. die lateinische Uebersetzung dieses Werks („Expositio Symboli apostolici", Frankf. a. d. Oder 1691, p. 401 Anm. *q* und p. 619 s. Anm. *b*).

[2]) Lib. I c. II § 10 Anm. ***, p. 115 und 117.

[3]) „Ep. cath. sec. de vi rectoque usu probationis in rebus theologicis per symbola et antiquos fidei libellos" &c. „Pars prior continens Symbola orthodoxa ante-nicaena". Mainz, 1824 p. 100 ss.

[4]) Weder Walch, noch Hahn, noch Heurtley, noch Denzinger, noch Nicolas gedenken derselben mit einem einzigen Wort.

[5]) In dem ersteren Codex, einem Cod. pap., findet sich bloss die erste Homilie. Sie steht auf fol. 258—260 und trägt die Ueberschrift: „Sermo Johannis Crisostomi de expositione simboli". In dem letzteren Codex, einem Cod. pap. in fol. mit in zwei Columnen getheilten Seiten, stehen dagegen beide Homilien, die erste auf fol. 169 *b*—170 *b* mit der Ueberschrift „Sermo sci Johannis Crisostomi de expositione Symboli", die zweite auf fol. 172 *b*—174 *b*.

von 1614 [6]), gefunden. Dass ich sie hier von Neuem herausgebe, die erste nach jenen Handschriften und diesen Ausgaben, die zweite bloss nach den letzteren [7]), wird, da sie einerseits, wie es scheint, völlig unbekannt geworden und vergessen sind und andererseits durchaus nicht der Bedeutung und des Interesses für die Geschichte des Symbols ermangeln, keiner Entschuldigung bedürfen. Ich gebe dabei die Lesarten, die ich für die richtigen ansehe, im Text und die abweichenden in Anmerkungen, in denen ich den zuerstgenannten Cod. mit C. A. und den zuletztgenannten mit C. B. und die beiden angeführten Ausgaben mit E. B. und E. A. bezeichne. An den Text der beiden Homilien will ich dann noch einige Bemerkungen über dieselben und das in ihnen ausgelegte Symbol anschliessen.

In Symbolum Apostolorum expositio. Homilia I.

Universalis [8]) ecclesia gaudet [9]) in una regula caritatis Christi [10]) et in fide nominis Christi exultat [11]), maxime quando credentium lucris locupletatur. Crescente ergo populo peculiari, dilatatur cor credentium ad justitiam, ore autem celebrant [12]) confessionem ad salutem. Vos autem genus electum, grex novellus Dei, qui competitis [13]) a rege regum et a domino [14]) dominorum munus gratiæ, qui baptismum salutarem speratis vobis [15]) affuturum, audite professionis vestræ verba. Regularis ista doctrina confirmat credentes, adjuvat proficientes [16]), consolatur viatores, confortat perseverantes, coronat pervenientes. Ergo audite hanc, ut dixi, regulam vestræ confessionis. *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Videte, qui, cui et quid loquamini [17]). Dixi-

[6]) In beiden Ausgaben finden wir die Homilien im Tom. V, in der ersteren auf col. 718—23, in der zweiten auf p. 287 *b*—89 *b*. Sie tragen in dieser die Ueberschriften: „In Symbolum Apostolorum expositio. Hom. I“ und: „In Symbolum Apostolorum expositio alia, Homilia II“ und stehen zwischen einer „Homilia de oratione dominica“ und einer „Homilia ad neophytos“, auf welche wiederum eine „Homilia ad baptizandos“ folgt.

[7]) Es gebrach mir in Prag die Zeit auch diese abzuschreiben.

[8]) C. B.: „Venerabilis“. [9]) C. A.: „gaudeat“. [10]) C. A. B.: „Christi caritatis“.

[11]) C. A.: „exultet“. [12]) C. A. B.: „celebrat“. [13]) C. A. B.: „competit“.

[14]) E. B.: „et domino“. [15]) C. B.: „vobis speratis“. [16]) C. A. B.: „perficientes“.

[17]) C. A.: „Videte, qui cui loquimini, et quid loquimini“; C. B.: „Videte, quid cui

stis: *Credo*. Quam breve est, quam modicum est![18] Si ad latitudinem literarum redigatur, quinque literæ sunt, si ad syllabarum numerum, duæ sunt syllabæ. Hæc credulitas, si conquadret[19] moribus et vocibus, fructum invenit[20] salutis. Credulitas hæc in toto mundo sparsa est. Credit Christianus in ecclesia dimitti sibi[21] peccata, credit moribus compositis Deo placere, credit indulgentiam mereri, credit vitæ æternæ promissionem, credit poenam promissam peccatoribus. Ergo creditis Deo *omnipotenti*, quia[22] posse ipsius non potest invenire non posse. Tamen aliqua non potest, ut puta[23] falli, fallere, mentiri, ignorare, initium et finem habere, non prævidere, præterita oblivisci, præsentia non attendere[24], futura nescire, ad ultimum negare se ipsum non potest. Ecce, quanta non potest! tamen ideo est omnipotens, quia[25] superius comprehensa non potest. Ergo credo in Deum Patrem omnipotentem. Ecce patrem Deum vocatis[26]. Ad honorem patris venite, mores patris custodite, ejus voluntatem implete, si vultis hæreditatem ejus accipere. Quis est filius[27] contemnens patrem, qui mereatur[28] accipere ejus[29] hæreditatem? Ergo, si desideratis ea, quæ promittit, mereri, vivite pro voto ejus: in præceptis ejus permanete, quæ jubet fieri, facite, et quæ prohibet[30], ne fiant, facere nolite. Ecce isti, qui hoc faciunt, libere dicunt: *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Sequitur, dicens: *Et in unicum filium ejus, dominum nostrum Jesum Christum.* Iste quare unicus? quia alter filius non est; quare primogenitus? quia in sæculo nemo sic natus est. Istum unicum[31] Dei filium de substantia Patris natum et genitum confitemur et initium de Patre habere dicimus. Patri coæqualis[32] in deitate, deus et deus, sed tamen non duo dii, sed unus deus. In potestate una potestas, in esse una essentia[33], in substantia una virtus, una majestas. Hoc

loquimini, et quid loquamini". [18]) C. A. B.: „Quam breve et quam modicum est". [19]) C. A. B.: „conquadretur". [20]) C. A. B.: „inveniet". [21]) C. A. B.: „sibi dimitti". [22]) E. B. A.: „qui". [23]) E. A.: „utpote". [24]) C. A.: „non proinde præterita oblivisci"; C. B.: „præsentia attendere"; E. B.: „non prævidere præterita, oblivisci præsentia, non attendere futura, nescire".

[25]) E. B. A: „quamvis". [26]) C. A. B.: „Ergo Deum patrem vocatis",

[27]) C. A. B. bloss: „Quis est contemnens". [28]) C. A.: „meretur". [29]) E. B. A.: „ejus accipere". [30]) C. A.: „prohibuit". [31]) C. A. B.: „unigenitum".

[32]) C. A.: „coæqualem". [33]) C. B.: „una in esse essentia".

credite, ne [34]) hæreticorum colloquia mala [35]) corrumpant mores vestros bonos. Dicunt enim Patrem majorem, Filium minorem. Hoc anathematizat ecclesia catholica. Aeque dicunt Spiritum sanctum creaturam. Etiam hæc abominatur talem doctrinam [36]). Ergo iste *natus est de Spiritu sancto* [37]) *et* [38]) *virgine Maria.* Iste Spiritus venit ad Mariam, ingressus in [39]) eam, et Verbum [40]) caro factum est. Crevit alvus virginis; et [41]) virgo erat et prægnans; crevit, et virginitatem non amisit. Iste ergo natus crevit, ad [42]) passionem pervenit, *crucifixus est* [43]) *sub Pontio Pilato.* Eia, fratres, in hac prædicatione nullus piger inveniatur! Quis ei rependat vicissitudinem? Crucifixus est innocens pro nocentibus, non reus pro reis; non indigens indiguit lucra acquirere Patri [44]). Iste Pontius Pilatus præsidatum gerebat, jussit eum crucifigi. *Sepultus est,* postquam mortuus, ut nobis vitam donaret; moriendo mortem occidit; leo de tribu Juda rugientem leonem superavit; pro peccatoribus pati voluit, ne in peccatis mundus totus moreretur; alapis cæsus, flagellatus est [45]), aceto et felle potatus. In iis omnibus, ostendens patientiam, non est iratus, sed, e contrario mansuetudinem demonstrans, clamavit Patri, dicens: *Ignosce illis, quia nesciunt, quid faciunt.* Videtis [46]), quale exemplum nobis patientiæ dimisit! Et vos, fratres carissimi, qui suspiratis ad gratiam pervenire, qui clamatis: *Anima nostra velut* [47]) *terra sine aqua tibi;* cito exaudi nos! imitamini caput vestrum [48]), Christum, *qui cum malediceretur, non maledicebat, cum injuriam pateretur, non comminabatur, tradebat autem judicanti se* [49]) *injuste.* Ergo iste, *crucifixus, sepultus, tertia die a mortuis resurrexit.* Ecce, quanta potentia! Et in ista potentia ejus mentiti ei sunt inimici ejus [50]), ut dicerent: *Nobis dormientibus venerunt discipuli et furati sunt eum.* Impletum est, quod dictum est: *In multitudine potentiæ tuæ mentientur tibi inimici tui. Sedet* [51]) *ad dexte-*

[34]) So E. A.; C. B.: „quia ne"; C. A. und E. B.: „nec" [35]) C. A. B.: „mala colloquia". [36]) E. B. hat hier einen Absatz. [37]) „Sancto" fehlt in C. A. und B. [38]) E. A.: „*ex*". [39]) C. A. B.: „ad". [40]) In E. B. und A. fehlt „et". [41]) „Et" fehlt in E. B. und A. [42]) C. A.: „et ad". [43]) „Est" fehlt in C. A. und B. [44]) „Patri" fehlt in C. B. [45]) In E. A. fehlt „est". [46]) C. A.: „Videte". [47]) C. A. und B.: „sicut". [48]) C. B.: „nostrum". [49]) C. A. und B.: „*se judicanti*". [50]) Die Worte „mentiti sunt ei inimici ejus" fehlen in C. B. In C. A. fehlt „*ei*". [51]) C. A.: „*sedit*".

ram Patris. Cum auditis: *sedet* [52]), nolite credere sessionem humanam. Genus est locutionis. Sedere dicitur permanere. Nam dicimus: Ille sedit tres annos in illa civitate, id est mansit. Ergo manet Patris ad dexteram [53]). Aeque cum auditis: *Patris ad dexteram* [54]), nolite putare Deum corporeum esse aut membris humanis compositum, sed scitote, quia Deus ita de se voluit dici, quod possumus [55]) intelligere, non quod ipse est. Nam si dexteram habet [56]) corpoream, habet et sinistram; et si habet manum [57]), est, ubi non tangit; si oculos habet, est [58]), ubi non videt; si aures habet, in longinquo non audit. Ergo hoc nolite credere, cum auditis [59]): *Sedet ad dexteram Patris.* Dextera ejus [60]) potentia ejus, brachium ejus [61]) magnitudo ejus; nam Deus noster Spiritus est, ubique totus: totus [62]) in coelo, totus in terra, totus in cordibus sanctis, pudicis, simplicibus, sobriis, immaculatis [63]). Ergo *sedet ad dexteram Patris, inde venturus est* [64]) *Judicare vivos et mortuos.* Hoc [65]) geminum intellectum parit. Vivi agnoscuntur, qui in corpore erunt in adventu ejus, mortui, qui in hac luce migraverunt. Æque alio intellectu vivos agnoscimus sanctos, mortuos peccatores [66]). *Credo in Spiritum sanctum.* Iste Spiritus ubique totus est, ubi vult, spirat. Ipse est, qui dixit: *Separate mihi Paulum et Barnabam* [67]) *in opus, ad quod assumpsi eos.* Iste est Spiritus procedens de Patre et Filio, qui singulis dividit propria dona [68]), prout vult. Ergo iste Spiritus consecrat, sanctificat, benedicit, honorificat, gubernat, protegit, consolatur [69]), perducit ad *sanctam ecclesiam.* Quia velut navis est in mari posita, hæc ecclesia [70]): portat epibatas, portat credentes [71]) in una caritate, in una modulatione, in uno remigio sanctitatis, in funibus caritatis, in velo orationis, in arbore crucis, in pice poenitentiæ,

52) C. A. „*sedit*". 53) C. A. und B.: „ad dexteram Patris". 54) C. A. und B.: „*ad dexteram Patris*". 55) E. A.: „possimus". 56) C. A. und B.: „habet dexteram". 57) C. A. und B.: „manum habet". 58) In C. A. und B. fehlt „est". 59) C. B.: „Ergo nolite credere, hoc est, cum auditis". E. B. und A.: „ergo hoc nolite credere. Cum auditis: *Sedet*" &c. 60) C. A. und B.: „ejus est". 61) C. A. und B.: „ejus est". 62) C. A. und B.: „totus est". 63) Hier hat E. B. wieder einen Absatz. 64) In C. A. und B. fehlt „*est*". 65) C. A. und E. B. und A.: „Hic". 66) Hier hat E. B. nur einen Zwischenraum. 67) C. A. und B.: „Barnabam et Paulum". 68) E. B. und A.: „qui dividit propria dona singulis". 69) C. A.: „consolatur, protegit". 70) „Ad *sanctam ecclesiam*, quæ velut navis est in mari posita. Hæc ecclesia" &c.? 71) C. A.: „incedentes".

in stuppa castitatis, in tabulis pacis [72]), in anchora fidei. Ista [73]) ergo ecclesia, in una modulatione cantans, pervenit ad portum æternitatis, ad civitatem pacis. Ipsa est, quæ dimittit peccata, exonerat omnia pondera, eliquata corda perducit ad palmam promissam supernæ [74]) vocationis. Promittit carnis resurrectionem, promittit vitam æternam, quia *mortale hoc induet immortalitatem et corruptibile hoc induet incorruptionem.* Credite *carnis resurrectionem,* credite, quia *staturi sumus* [75]) *ante tribunal Christi et reddituri rationem, quæ per corpus gessimus, sive bonum, sive malum.* Credite *vitam æternam* promissam pro ista gratia data [76]), ut gratuita gratia accepta perseveret in vobis [77]). Cum [78]) perseveraverit, quæ audistis et vidistis et [79]) didicistis a nobis, hæc agite, et Deus pacis erit vobiscum. Amen.

In Symbolum Apostolorum expositio alia. Homilia II.

Super fabricam totius ecclesiæ nihil aliud in fundamento ponunt sapientes architecti, qui sunt verbi prædicatores, nisi Jesum Christum, de quo fundamento credulitas surgit. Et quia fides totum sibi vendicat, de Deo vos habere convenit hanc fidem, Dei electi, qui nuper ad veram credulitatem confessionis acceditis. Sed quia *corde creditur ad justitiam, ore vero confessio celebratur in salutem,* fides primo nobis prædicanda est, secundo spes, tertio caritas. Nam de ipsa credulitate fit initium confessionis. Quid enim dicturi estis? Audite et intelligite, quia cum audieritis et intellexeritis, lætitiam vobis acquiretis, dicente Propheta: *Auditui meo dabis exultationem et lætitiam.* Dicite ergo, quod a nobis auditis. *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Videte, unde coepistis. *Credo* dixistis. Hæc credulitas confert vobis præsentis vitæ securitatem et futuræ vitæ æternitatem. Ergo ponite in fundamento cordis hanc credulitatem. Sed in quo? Vide, in Patre. Quod dixistis in capite orationis: *Pater noster, qui es in coelis,* hoc dicitis et in Symboli confessione: *Credo in Deum Patrem omnipotentem,* totus in coelo, totus in terra, totus in miraculis, totus in cordibus, totus in virtutibus. *Omnipotens dicitur,* quia posse ipsius non potest invenire non posse, dicente Propheta: *Omnia quæcunque voluit, fecit in coelo*

[72]) E. B.: „talibus". [73]) C. A. und B.: „Ita". [74]) E. A.: „superna". [75]) „Sumus" fehlt in E. A. [76]) C. A.: „Promissa ista gratia data". [77]) C. A.: „nobis". [78]) E. B. und A.: „ut cum". [79]) „Et" fehlt in E. B.

et in terra. Ipsa ergo omnipotentia, ut totum, quod vult, possit. Nam si dicimus de non posse ipsius, nihil dicimus, quia tantæ pietatis est, ut negare se non possit, præsertim credentibus. Ecce, quia de fide diximus Dei [80]) Patris omnipotentis, dicamus et de spe, ut fides credat, spes accipiat, caritas jungat. Ergo creditis *in unicum Filium ejus, Dominum nostrum Jesum Christum.* Iste unicus, qui semper fuit apud Patrem, æternitatem habet cum Patre, minor esse non potest a Patre, sed unam habet cum Patre potestatem. Iste unicus, quem confitemur genitum sine initio de Patre, qui semper fuit apud Patrem et prodidit illum verbo suo, qui fuit apud Deum et ipse erat Deus, hoc fuit in principio apud Deum. Non dicatis, minorem esse Filium de Patre genitum, sed istum, *qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine.* Non intelligatis, patrem Christi secundum carnem Spiritum sanctum esse, quia non omnis, qui filius alicujus dicitur, de eo generatus intelligitur. Nam dicimus filios adoptivos regeneratos ex aqua et Spiritu; numquid filii sunt aquæ? Dicimus filios regni, filios ecclesiæ, sicut ait Apostolus. *Per Evangelium ego vos genui;* numquid filii sumus Apostoli? Nam si velimus de rebus indignis loqui, injuriam facimus tanto sacramento. Dicimus filios gehennæ, qui sunt filii iræ, Apostolo dicente: *Fuistis aliquando filii iræ, sicut et caeteri;* licet talia tantæ magnitudini comparanda non sint. Ideo diximus ista, quia dictum est: *Natus de Spiritu sancto.* Itaque credendum est, Spiritum sanctum Patris esse et Filii. Et quia Spiritus venit in Mariam, dicente angelo: *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi; propter hoc, quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei. Natus de Spiritu sancto.* Istum Spiritum sanctum dicimus Patri et Filio esse coæqualem et procedentem de Patre et Filio. Hoc credite, ne colloquia mala corrumpant mores vestros bonos. Sunt enim hæretici, quorum sermo velut cancer serpit, qui Filium minorem a Patre æstimant, Spiritum sanctum inter creaturas esse ordinatum. Sed cum hæc audieritis, a perversis nolite perverti. Quod accepistis et didicistis a nobis, hoc tenete, hoc credite. Hæc credulitas confirmata sit in vobis, ut Deus pacis regnet vobiscum. Ergo credite *in unum Dominum nostrum, Jesum Christum, natum de Spiritu sancto et* [80 b]) *Maria virgine.* Sed dicturi vobis sunt gentiles, depravantes fidem

[80]) „Deo" fehlt in E. B. [80 b]) E. A.: „*ex*".

vestram: Quomodo potuit virgo concipere, virgo parere virgoque manere? Contra naturam est hoc, dicturi vobis sunt. Et vos e contrario respondebitis eis: Credulitas nostra, quod verbis explicare non potest, fide tenet. Nec enim ei, qui ex nihilo fecit mundum, cunctam creaturam disposuit, elementa constituit, mari terminum posuit, impossibili illi erat introire in viscera hominis et carnem fieri et possidere pudica viscera matris. Nam homines nati de masculo et femina, si interrogentur, quomodo coagulati sunt in secreto matris, quomodo ossa durata sunt, omnis compago membrorum artusque omnes ordinati sunt, in harmonia corporis disposita, quis exinde rationem reddit? Si ergo de nativitate, quæ semper in isto fluvio sæculi venit et transit, rationem non reddis, de singulari nativitate Christi rationem reddes? Quid dicturi sumus? Si dicamus testimonium fidei nostræ, forte non credunt gentiles; sed quod illis non proficit ad salutem, nobis credentibus proficiat. Quomodo introivit Christus januis clausis ad discipulos suos, super mare ambulavit, imperavit vento et tempestati et facta est tranquillitas magna? Quia ergo ista supra [81]) nos sunt, et rationem de talibus miraculis reddere non valemus, fide tenemus. Ergo hoc credite, Deum in nativitate [82]) unici Filii sui hoc facere, quod nos cogitatione investigare non possumus. Ergo *natus de Spiritu sancto et* [82 b]) *virgine Maria, crucifixus est sub Pontio Pilato.* Quare hoc passus est innocens pro nocentibus, liber pro servis? ut, quia nos in transgressione [83]) per Adam, primum hominem, mortui eramus, in patibulo crucifixi resuscitaremur. *Fixus est cruci.* Magnum sacramentum, magna altitudo crucis, magna latitudo, magna profunditas. Altitudo, ut ad Patrem clamaret: *Pater ignosce illis, quia nesciunt, quod faciunt.* Latitudo, *quia majorem caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis.* Profundum, ut ecclesia ad Deum clamaret: *De profundis clamavi ad te; Domine, exaudi vocem meam!* et exaudiretur pro filiis vox ejus. Iste Pontius Pilatus præsidatum gerebat apud Hierosolymam civitatem; ibi et Herodes erat, qui inimicitiam tenebat cum Pontio Pilato. Sed illa pietas Christi fecit ex inimicis in morte sua duos amicos, scilicet Pontium Pilatum et Herodem. Fecit etiam et nos amicos Patri, tollens parietem inimicitiarum, quæ erat inter nos et Deum, ut reconciliaret

[81]) E. B.: „super“. [82]) E. A.: „unanimitate“. [82 b]) E. A.: „et de“.
[83]) E. A.: „transgressionem“.

nos Patri. Nam ipse dixit: *Si feceritis ea, quæ mando vobis, jam non dico*[84]) *vos servos, sed amicos.* Ergo iste, *crucifixus sub Pontio Pilato, sepultus est,* ut in morte nos vivificaret. Ipse mori voluit, ne nos moreremur. Ipse se obtulit seipsum pro nobis hostiam et oblationem in odorem suavitatis, ut de captivis liberos faceret, de superbis humiles, de inimicis amicos. *Descendit ad infernum,* ut et ibi a miraculo non vacaret. Nam multa corpora sanctorum resurrexerunt cum Christo, qui postea mortua sunt, sicut Lazarus, sicut filia archisynagogi, sicut filius viduæ. Quod fecit in istis tribus, hoc fecit per propriam resurrectionem in multis sanctis. Nam multa corpora sanctorum resurrexerunt cum Christo, de quibus dixit Apostolus: *Ex quibus plures manent usque adhuc, quidam autem dormierunt. Tertia die a mortuis resurrexit,* ne caro ejus videret corruptionem. Resurrexit jam non corruptibilis caro, non passibilis, sed talis caro resurrexit, qualis hodie cum Patre permanet in coelo. Videte ubique sacramentum trinitatis. Ecce et *in Spiritum sanctum* credimus, qui Spiritus sanctus, procedens de Patre et Filio, caritate conjungitur. *Manent* enim *fides, spes, caritas.* Hæc fides in Patre, una virtus in Filio. Iste Spiritus ipse est, qui propria dona singulis tribuit, prout vult. Ecce videte alia tria! In *carnis resurrectione* fides, in *vita æterna* spes, in *sancta ecclesia* caritas. Credite *carnis resurrectionem.* Nam in Ezechiele propheta ossa arida legimus fuisse collecta, quæ sparsa fuerant, et accepta carne membra singula se agnoverunt, acceperunt spiritum et resurrexerunt. Nullus vos seducat inanibus verbis, dicens: Qui a feris comesti sunt, qui combusti sunt, qui in mari a piscibus devorati sunt, unde resurgunt, qui tumulati non sunt, qui sepulturam non meruerunt? Non mireris ad potentiam Dei, quia non est impossibile ei restituere, quod erat, qui fecit id, quod non erat. Credite ergo *vitam æternam,* ubi mors non nominatur, corruptio, varietas, miseria et tentatio non accidit. Erunt homines in resurrectione in vita æterna, sicut angeli in coelo, per sanctam ecclesiam pervenientes, quæ mittit perfectos, quæ dimittit peccata, quæ candidatos in martyrio acquisivit, quæ castos et pudicos perfecit, quæ nescientes ad perfectam scientiam perduxit. Nam vox ejus est: *Imperfectum meum viderunt oculi tui;* sed, quoniam ipsos perfectos fecit, *in libro tuo omnes scribentur.* Quotquot ergo

84) E. A: „*dicam*".

perfecti sumus, hoc sapiamus credentes, ut [85]) Deus pacis sit nobiscum. Amen.

Die beiden vorstehenden Homilien sind vor Competenten oder Electen gehalten worden, sie sind „Expositiones in Symbolum" oder „Explanationes Symboli habitæ ad Competentes, Electos" [86]) und rühren von einem Verfasser her [87]). Dieser ist jedoch sicher nicht der

[85]) E. B.: „ut credentes".

[86]) Es erhellt dies, was die erste Homilie betrifft, aus allem dem, was in ihr vor der Auslegung des ersten Artikels oder den Worten „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*" vorangeht, oder aus der Einleitung oder Vorrede („Præfatio") zur „Expositio Symboli" und insbesondere aus den Worten: „Vos autem, genus electum, grex novellus Dei, qui competitis a rege regum et domino dominorum munus gratiæ, qui baptismum salutarem speratis vobis affuturum, audite professionis vestræ verba". Auch die Worte „quæ audistis et vidistis et didicistis a nobis, hoc agite" am Schlusse der Homilie und der ganze Character der Auslegung des Symbols in ihr deuten darauf hin. Was die zweite Homilie betrifft, so geht es ebenfalls aus dem ganzen Character der Auslegung des Symbols in ihr, besonders aber aus den Worten: „Dei electi, qui nuper ad veram credulitatem acceditis" in der Einleitung zur „Expositio Symboli", sowie auch aus den Worten: „Quod accepistis et didicistis a nobis, hoc tenete, hoc credite" nach der Besprechung des ersten und vor der Besprechung des zweiten Gliedes des zweiten Artikels hervor.

[87]) Daran lässt die grosse Verwandtschaft der beiden Homilien in Bezug auf Inhalt, Gedanken, Darstellung und Sprache nicht den geringsten Zweifel übrig. Vgl. z. B. die Worte „ergo creditis Deo omnipotenti, quia posse ipsius non potest invenire non posse" und „ad ultimum negare se ipsum non potest" in Hom. I mit den Worten „Omnipotens dicitur, quia posse ipsius non potest invenire non posse" und „qui tantæ pietatis est, ut negare se non possit" in Hom. II, — die Worte „Nam Deus noster spiritus est, ubique totus: totus in coelo, totus in terra, totus in cordibus sanctis" &c. in Hom. I mit den Worten: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*, totus in coelo, totus in terra, totus in miraculis, totus in cordibus, totus in virtutibus" in Hom. II, — „crucifixus est innocens pro nocentibus, non reus pro reis" in Hom. I mit den Worten „Quare hæc passus est innocens pro nocentibus, liber pro servis?" in Hom. II, — „Iste Pontius Pilatus præsidatum gerebat" in Hom. I mit denselben Worten in Hom. II u. s. w. u. s. w. In beiden Homilien wird die Fürbitte Jesu für seine Feinde in Luc. 23, 34 citirt und zwar mit denselben Worten und mit Worten, die wir sonst nur noch bei Augustin und Leo I antreffen („*Ignosce illis, quia nesciunt, quid faciunt*", It. Vulg.: „*dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt*"). Vgl. auch das „ore autem celebrant confessionem ad salutem" in Hom. I mit dem „ore vero confessio celebratur in salutem" in Hom. II. In beiden Homilien wird der Ausgang des

Kirchenvater, dem sie in den Handschriften und Ausgaben zugeschrieben werden, Chrysostomus [88]), sondern ein abendländischer Bischof oder auch Presbyter, der nach Augustin und aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Jahrhundert zwischen 450 und 550 gelebt hat [89]). Welcher Kirche er, seine beiden Homilien und das in ihnen ausgelegte Symbol

heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne scharf hervorgehoben (vgl. die Worte: „Iste est Spiritus procedens de Patre et Filio" in Hom. I mit den Worten: „Istum Spiritum sanctum dicimus Patri esse coæqualem et procedentem de Patre et Filio" und „qui Spiritus sanctus procedens de Patre et Filio" in Hom. II). In beiden Homilien wird „ecce" öfter in derselben Weise gebraucht (vgl. die Worte „Ecce quanta non potest", „Ecce Deum patrem vocatis", „Ecce isti, qui hoc faciunt" &c. in Hom. I mit den Worten „Ecce quia de fide diximus" &c., „Ecce et Spiritum sanctum credimus", „Ecce videte alia tria" in Hom. II). — Auch der Umstand, dass beide Homilien Chrysostomus zugeschrieben werden, führt darauf, dass beide von einem Verfasser sind.

88) Dagegen, dass Chrysostomus der Verfasser der beiden Homilien ist, spricht, dass sie nur in lateinischer Sprache existiren und durchaus den Eindruck von lateinischen Originalen und nicht von Uebersetzungen griechischer Originale machen; dass die Darstellung in ihnen ganz von der des Chrysostomus abweicht; dass ihr Character völlig dem der lateinischen Homilien über das Symbol gleicht; dass das in ihnen ausgelegte Symbol weder das Antiochenum, noch das Nicänum, noch das Nicäno-Constantinopolitanum ist (eins von diesen drei Symbolen müsste in ihnen ausgelegt sein, sollten sie Chrysostomus zum Verfasser haben) und nicht den Character eines orientalischen Taufbekenntnisses, sondern den eines occidentalischen trägt; dass ihr Verfasser Kenntniss der Schriften Augustins an den Tag legt und von ihm abhängig ist (s. die folg. Anm.); endlich dass er den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn wiederholt bestimmt hervorhebt (s. die vorangehende Anm.).

89) Dass der Verfasser nach Augustin gelebt hat, geht daraus hervor, dass in beiden Homilien Einzelnes vorkommt, was offenbar aus Schriften dieses Kirchenvaters entlehnt ist. Ich gebe einen Ueberblick über diese Entlehnungen, indem ich die übereinstimmenden Aeusserungen Augustins und des Verfassers der Homilien einander gegenüberstelle.

Augustin.	Der Verfasser der Homilien.
Credo in Deum Patrem omnipotentem. Deus omnipotens est, et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, et, quod ait Apostolus, *negare se ipsum non potest.* Quam multa non potest, et omnipotens est. — Facit,	Tamen aliqua non potest, ut puta falli, fallere, mentiri, ignorare, initium et finem habere, non prævidere, præterita oblivisci, præsentia non attendere, futura nescire, ad ultimum negare se ipsum non potest. Ecce quanta non potest, tamen est omni-

angehört haben, wird sich kaum bestimmen lassen (doch s. weiter unter Anm. 98), und noch weniger vermögen wir anzugeben, w e r er gewesen ist.

quidquid vult: ipsa est omnipotentia (De Symb. sermo ad Cat. c. I n. 2).

Nam ego dico, quanta non possit. Non potest mori, non potest mentiri, non potest falli. Tanta non potest (Sermo 213. In traditione Symboli. C. I n. 1).

Illud enim movet, quomodo dictum sit: *Natus de Spiritu sancto*, cum filius nullo modo sit Spiritus sancti. — Non — concedendum est, quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittam, aliter de homine nasci filium, aliter capillum, peduculum, lumbricum, quorum nihil est filius, ut ergo hæc omittam, quoniam tantæ rei deformiter comparantur: certe qui nascuntur ex aqua et Spiritu sancto, non aquæ filios eos rite dixerit quispiam, sed plane dicuntur filii Patris et matris Ecclesiæ. Sic ergo de Spiritu sancto natus est filius Dei Patris, non Spiritus sancti.

potens, quamvis superius comprehensa non potest (Hom. I).

Ipsa ergo omnipotentia, ut totum, quod vult, possit. Nam si dicimus de non posse ipsius, nihil dicimus, quia tantæ pietatis est, ut negare se non possit (Hom. II).

Non intelligatis, patrem Christi secundum carnem Spiritum sanctum esse, quia non omnis, qui filius alicujus dicitur, de eo generatus intelligitur. Nam dicimus filios adoptivos regeneratos ex aqua et Spiritu; nunquid filii sunt aquæ? Dicimus filios regni, filios ecclesiæ, sicut ait Apostolus: *per Evangelium ego vos genui*. Nunquid filii sumus Apostoli? Nam si velimus de rebus indignis loqui injuriam facimus tanto sacramento. Dicimus filios gehennæ, qui sunt filii iræ, Apostolo dicente: *Fuistis aliquando filii iræ, sicut et cæteri;* licet talia tantæ magnitudini comparanda non sint (Hom. II).

Nam et illud, quod de capillo et de cæteris diximus, ad hoc tantum valet, ut admoneamur, non omne, quod de aliquo nascitur, etiam filium ejus, de quo nascitur, posse dici. Sicut non omnes, qui dicuntur alicujus filii, consequens est, ut de illo etiam nati esse dicantur; sicut sunt, qui adoptantur. Dicuntur etiam fili gehennæ, non ex illa nati, sed in illam præparati, sicut filii regni, qui præparantur in regnum (Enchir. ad Laur. c. 38. 39).

Præsidatum agebat et judex erat ipse Pontius Pilatus, quando passus est Christus (De Symb. sermo ad Cat. C. III n. 7).

Sedere intelligite habitare, quomodo dicimus de quocunque homine: In illa patria sedit per tres annos (De Symb. sermo ad Cat. C. IV n. 11).

Iste Pontius Pilatus præsidatum gerebat (Hom. I).

Iste Pontius Pilatus præsidatum gerebat apud Hierosolymam civitatem (Hom. II).

Cum auditis *sedet*, nolite credere sessionem humanam. Genus est locutionis. Sedere dicitur permanere. Nam nos dicimus. Ille sedit tres annos in illa civitate,

Ein Zusammenstellung aller der Bestandtheile des in den beiden

Vgl. auch Sermo 214. In traditione Symboli n. 8.

Duobus — modis accipi potest, quod vivos et mortuos judicabit: sive ut vivos intelligamus, quos hic nondum mortuos, sed adhuc in carne ista viventes inventurus est ejus adventus, mortuos autem, qui de corpore, prius quam veniat, exierunt vel exituri sunt; sive vivos justos, mortuos autem injustos (Ench. ad Laur. c. 55).

id est mansit. Ergo manet ad dexteram Patris (Hom. I).

— *vivos et mortuos.* Hic geminum intellectum parit. Vivi agnoscuntur, qui in corpore erunt in adventu ejus, mortui, qui ex hac luce migraverunt. Æque alio intellectu vivos agnoscimus sanctos, mortuos peccatores (Hom. I).

Ausserdem erscheint die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne in den beiden Homilien in einer Bestimmtheit und Ausgeprägtheit (s. ob. S. 235), die die Lehrentwickelung voraussetzt, die hinsichtlich dieses Punktes durch Augustin Statt gefunden hat, und hat eine Bibelstelle bei ihm die Form, in der wir sie ausschliesslich, und eine andere die, in der wir sie fast ausschliesslich bei diesem Kirchenlehrer antreffen (s. unten S. 238). Vgl. auch noch das „credit indulgentiam mereri" in Hom. I (ob. S. 227) mit dem: „Hoc itaque prodest, in Deum recta fide credere —, ut —, si peccaverimus, ab illo indulgentiam mereamur" in Augustins Schrift „De fide et operibus" n. 41. — Was Berührungen zwischen den beiden Homilien und anderen altkirchlichen Auslegungen des Symbols anbetrifft, so wird in Hom. II die „altitudo", „latitudo" und „profunditas" des Kreuzes, gleichwie in Rufins „Comment. in Symb. Apostt.", ausgedeutet, wenn auch in anderer Weise.

Dafür, dass der Verfasser der beiden Homilien vor 550 gelebt hat, lässt sich Folgendes anführen: 1. Die beiden Homilien sind bei der „traditio Symboli" gehaltene freie Reden über das Symbol; die Sitte, das Symbol bei dieser Gelegenheit in freier Rede auszulegen, muss aber ungefähr um die Mitte des sechsten Jahrhunderts aufgehört haben (s. das ob. S. 152 Bemerkte). 2. Das in ihnen ausgelegte Symbol ist nicht unser jetziges römisch-occidentalisches, sondern hat die einfachere Gestalt der meisten älteren abendländischen Symbole. Es fehlt in ihm das „*creatorem coeli et terræ*" im ersten und das „*sanctorum communionem*" im dritten Artikel, und das zweite, dritte und vorletzte Glied des zweiten und das zweite des dritten lauten in ihm nicht „*conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*", „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus mortuus et sepultus*", „*sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*" und „*sanctam ecclesiam catholicam*", sondern „*natus de Spiritu sancto et Maria virgine*", „*crucifixus sub Pontio Pilatus et sepultus*", „*sedet ad dexteram Patris*" und „*sanctam ecclesiam*". Die Höllenfahrt Christi theilt es mit dem altaquilejensischen Symbol und dem gleichfalls alten Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" und das ewige Leben

Homilien ausgelegten Symbols, die in denselben theils ausdrücklich angeführt, theils angedeutet werden, giebt folgendes Ganze:

mit dem carthaginiensisch-afrikanischen, dem ravennatischen und dem romatianischen Symbol, sowie mit dem Symbol des Faustus von Reji. 3. Der Wortlaut der in den beiden Homilien citirten Bibelstellen findet sich theils in den uns erhaltenen Resten der Itala, theils in ihnen und bei älteren Kirchenlehrern, theils endlich zum Wenigsten bei solchen wieder, während er einmal von der Vulgata abweicht. Dies ist der Fall in den Worten: *„ex quibus plures manent usque adhuc“* (1 Cor. 15, 6; Hom. II, ob. S. 233), indem die Vulg. in ihnen statt *„plures“*, was sich sowohl im Cod. Sangerm. und Reg. oder Claram. als auch bei den älteren Kirchenlehrern findet, *„multi“* hat (s. Sabbatier, a. a. O. z. St.). Das *„assumpsi“* in dem *„Separate mihi Paulum et Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos“* (Act. 13, 2; Hom. I, ob. S. 229) und das *„maledicebat“* in dem *„qui cum malediceretur, non maledicebat“* (1 Petr. 2, 23; Hom. I, ob. S. 228) theilt der Verfasser zwar mit der Vulg., aber doch auch mit älteren Kirchenlehrern (s. Sabbatier, a. a. O. z. den beiden Stt.), während er das *„Ignosce illis, quia nesciunt, quid faciunt“* (Luc. 23, 34; Hom. I und II, ob. S. 228 und 232) mit Augustin und Leo dem Grossen und das *„potentia“* in dem *„In multitudine potentiæ tui mentientur tibi inimici tui“* (Ps. 66, 3; Hom. I, ob. S. 228) mit Augustin allein gemeinsam hat (s. Sabbatier, a. a. O. z. den beiden Stt.). 4. Die beiden Homilien müssen zu einer Zeit gehalten worden sein, in der es noch Arianer gab, und Verführung zu ihrer Häresie gefürchtet werden konnte, indem der Homilet seine Competenten vor solcher Verführung warnt, wiewohl doch ohne die Häretiker, von denen er redet, mit ihrem Namen, Arianer, zu bezeichnen. S. die Worte „Istum Spiritum sanctum dicimus Patri et Filio esse coæqualem et procedentem de Patre et Filio. Hoc credite, ne colloquia mala corrumpant mores vestros bonos. Sunt enim hæretici, *quorum sermo velut cancer serpit*, qui Filium minorem *a Patre* æstimant, Spiritum sanctum inter creaturas esse ordinatum. Sed cum hæc audieritis, a perversis nolite perverti“ in Hom. II (ob. S. 231), sowie auch die Worte: „In potestate una potestas, in esse una essentia, in substantia una virtus, una majestas. Hoc credite, ne hæreticorum colloquia mala corrumpant mores vostros bonos. Dicunt enim Patrem majorem, Filium minorem. Hoc anathematizat ecclesia catholica. Aeque dicunt Spiritum sanctum creaturam. Etiam hæc abominatur talem doctrinam“ in Hom. I (ob. S. 227 f.). Hieraus erhellt wenigstens so viel, dass die beiden Homilien vor etwa 670 gehalten worden sein müssen (s. ob. S. 161). Auch Heiden muss es zur Zeit des Verfassers gegeben haben und zwar in seiner und der Competenten Umgebung. Es folgt dies ganz offenbar aus den Worten: „Sed dicturi vobis sunt gentiles, depravantes fidem vestram: Quomodo potuit virgo concipere, virgo parere virgoque manere? Contra naturam est hoc, dicturi vobis sunt. Et vos e contrario respondebitis eis: Credulitas nostra, quod verbis explicare non potest, fide tenet. — Quid dicturi sumus? Si dicamus testi-

Credo in Deum Patrem omnipotentem[90]. *Et in unicum Filium ejus, Dominum nostrum Jesum Christum*[91], *qui, natus de*

monium fidei nostræ, forte non credunt gentiles; sed quod illis non proficit ad salutem, nobis credentibus proficiat" in Hom. II (ob. S. 231 f.), mit denen noch die Worte: „Nullus vos seducat inanibus verbis, dicens: Qui a feris comesti sunt, qui combusti sunt, qui in mari a piscibus devorati sunt, unde resurgunt?" in ders. Hom. (ob. S. 233) verglichen werden können. Aehnlich, wie der Verfasser der beiden Homilien an diesen Stellen, redet (in fünften Jahrhundert) Nicetas von Romatiana in seiner „Explanatio Symboli habita ad competentes", indem er an einer Stelle sagt: „Si forte aliquid infidelitas Judæorum vel stultitia gentium de magnifica Christi cruce blasphemare voluerint, memento semper dicti Domini: *qui me confessus fuerit*" &c. und an einer anderen äussert: „Si Judæus Christum Dei filium non credere suadet, sit tibi tanquam hostis, aut impugnandus, si tanta tibi est scientia scripturarum, aut certe devitandus, si exercitatio deest. Si quis hæreticus sub nomine Christiano aut Christum tibi creaturam tradit, aut Spiritum sanctum alienum esse a Patris et Filii gloria persuadet, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus".

90) Von „*creatorem coeli et terræ*" findet sich weder in der einen, noch in der anderen Homilie eine Spur, und man erhält in beiden den ganz bestimmten Eindruck davon, dass der erste Artikel nur aus den Worten „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*" bestanden hat. In Hom. I citirt der Verfasser zuerst diese Worte, bespricht dann drei Bestandtheile derselben: „*Credo*", „*omnipotentem*" und „*Patrem*"", den zuletztgenannten in der Weise, dass er die Besprechung desselben mit einer neuen Citation des Ganzen einleitet und schliesst („Ergo *credo in Deum Patrem omnipotentem*", „Ecce illi, qui hoc faciunt, libere dicunt: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*") und fährt hierauf, in engem Anschluss an die letzte Citation, fort: „Sequitur, dicens: „*Et in unicum Filium ejus*" &c. (ob. S. 226 f.). — In Hom. II citirt er ebenfalls zuerst die Worte: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*", handelt dann von „*Credo*", „*Patrem*", bei dessen Besprechung er „*Credo — omnipotentem*" wiederholt, und „*omnipotentem*" und geht hierauf zum ersten Gliede des zweiten Artikels über („Ergo creditis *in unicum Filium ejus*" &c.; ob. S. 230 f.).

91) Diesen Wortlaut hat das erste Glied des zweiten Artikels in Hom. I, wo es offenbar buchstäblich citirt wird („Sequitur, dicens: *Et in unicum Filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum*"; ob. S. 227). Hiermit stimmt wesentlich auch die zweite Homilie überein, indem der Verfasser in ihr vom ersten Artikel zum ersten Gliede des zweiten mit den Worten übergeht: „Ergo creditis *in unicum Filium ejus, Dominum nostrum Jesum Christum*" (ob. S. 231). Später citirt er das in Rede stehende Symbolglied in derselben etwas freier mit den Worten: „Ergo credite in *unicum Dominum nostrum Jesum Christum*" (ebds.), in wel-

Spiritu sancto et virgine Maria [92]), *crucifixus est sub Pontio Pilato et sepultus* [93]), *descendit ad infernum* [94]), *tertia die a mortuis*

chen Worten er „*unicum Filium ejus, Dominum nostrum*" in „*unicum Dominum nostrum*" zusammengezogen hat.

[92]) So hat meines Erachtens das zweite Glied des zweiten Artikels im Symbol des Verfassers gelautet. — „*Qui*" wird allerdings kaum durch die Worte „Non dicatis, minorem esse Filium de Patre genitum, sed istum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine" in Hom. II (ob. S. 321) bezeugt, indem das Relativum in diesen Worten durch den Zusammenhang hervorgerufen ist, und wir in ihnen ausserdem kein eigentliches Citat haben. Wohl aber erscheint es als fast nothwendig, indem „*Natus de — Maria, crucifixus est*" (oder „*Natus est — de Maria*") nach vorn zu abgerissen stehen würde. Nur von „*natum de — Maria. Qui crucifixus est*" würde dies nicht gelten; allein „*natum*" ist durch die Worte „Credite *in unicum Dominum — natum de Spiritu*" &c. in Hom. II (ob. S. 231) zu wenig, und „*qui*" vor „*crucifixus est*" gar nicht bezeugt. Für das blosse „*natus*" ohne „*est*" sprechen die Worte „Ideo diximus ista, quia dictum est: *Natus de Spiritu sancto. Istum Spiritum*" &c. und die Worte „Ergo *natus de Spiritu sancto — crucifixus est*" &c. in Hom. II (ob. S. 231 und 232), sowie auch die Worte „Ergo credite *in unicum Dominum —, natum de Spiritu sancto*" &c. in derselben Homilie (ob. S. 231), — für „*natus est*" dagegen die Worte „Ergo iste *natus est de Spiritu sancto*" &c. in Hom. I (ob. S. 228), sowie auch die Worte „sed istum, qui natus est *de Spiritu sancto*" &c. in Hom. II (ob. S. 231). Jene Zeugnisse sind ungleich stärker als diese. — Für „*et*" hat E. A. in den Worten „Ergo iste *natus est de Spiritu sancto*" &c. in Hom. I (ob. S. 228) und in den Worten „Ergo credite *in unicum Dominum — natum*" &c. in Hom. II (ob S. 231) „*ex*" und in den Worten „Ergo *natus de Spiritu sancto*" &c. in derselben Homilie (ob. S. 232) „*et de*". „*Et*" ist als das besser bezeugte Wort vorzuziehen. — Die Wortstellung „*virgine Maria*" haben sowohl C. A. und B. als E. B. und A. in Hom. I (ob. S. 228) und ebenso E. B. und A. in den Worten „Ergo *natus*" &c. in Hom. II (ob. S. 232), während beide Editionen in den Worten „qui natus est" &c. und „Ergo credimus *in unicum*" &c. in Hom. II (ob. S. 231) die gewöhnlichere Wortstellung „*Maria virgine*" haben.

[93]) Dieser Wortlaut ergiebt sich aus beiden Homilien. — In Hom. I citirt der Verfasser zuerst die erste Hälfte des dritten Gliedes des zweiten Artikels in den Worten „Iste ergo natus crevit, ad passionem pervenit, *crucifixus sub Pontio Pilato*" und bespricht dann die beiden Bestandtheile derselben. Hierauf führt er auch die zweite Hälfte desselben an, doch ohne das die beiden Hälften nothwendig verbindende „*et*" („*Sepultus est*, postquam mortuus est" &c.). Beim Uebergang zum Gliede von der Auferstehung Christi recapitulirt er später noch das vorangehende, mit dessen beiden Hauptworten („Ergo iste, *crucifixus, sepultus, tertia die*" &c.; ob. S. 228). — Aehnlich geht er in Hom. II zu Werke. Hier

resurrexit[95]), *sedet ad dexteram Patris*[96]), *inde venturus est judicare vivos et mortuos*[97]). *Credo in Spiritum sanctum, sanctam*

citirt er nämlich ebenfalls zuerst die erste Hälfte des in Rede stehenden Gliedes in Verbindung mit dem vorangehenden („Ergo, *natus de Spiritu sancto et Maria virgine*, *crucifixus est sub Pontio Pilato*", behandelt dann, nach Beantwortung der Frage, warum Christus Solches gelitten, wiederum die beiden Bestandtheile desselben und citirt und bespricht hierauf die zweite Hälfte, zu der er in der Weise übergeht, dass er die Citation derselben durch die der ersten einleitet, wobei er ihr diese unterordnet („Ergo iste, *crucifixus sub Pontio Pilato*, *sepultus est*"; ob. S. 232 und 233). — Ob übrigens das dritte Glied des zweiten Artikels „*crucifixus est sub Pontio Pilato et sepultus*" oder „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus est*" gelautet hat, wird sich nicht ausmachen lassen. — Dass das in den beiden Homilien ausgelegte Symbol nicht etwa auch „*mortuus*" enthalten hat, geht deutlich aus den Worten „Ergo iste, *crucifixus sub Pontio Pilato, sepultus est,* ut in morte nos vivificaret. Ipse mori voluit" &c. in Hom. II (ob. S. 233) hervor, indem „mortuus" hier nur als in „*crucifixus sub Pontio Pilato, sepultus est*" und insbesondere in „*sepultus est*" liegend und damit gegeben erscheint. Ebenso erscheint dasselbe in den Worten „*Sepultus est,* postquam mortuus, ut nobis vitam donaret" &c. nur als eine Voraussetzung von „*sepultus est*". Noch weniger ist „*passus*" ein Bestandtheil des in den beiden Homilien ausgelegten Symbols gewesen, was übrigens schon die Verbindung von „*sub Pontio Pilato*" mit „*crucifixus est*" unmöglich macht.

95) Ich habe sowohl ob. S. 209 als ob. S. 237 vorausgesetzt, dass das in den beiden Homilien ausgelegte Symbol „*descendit ad infernum*" enthalten habe, und diese Worte auch oben im Texte als einen Bestandtheil desselben angeführt. Allein es kann doch gefragt werden, ob sie wirklich ein solcher gewesen sind. Die Worte: „*Descendit ad infernum,* ut et ibi a miraculo non vacaret" &c. in Hom. II (ob. S. 233) können nämlich auch recht wohl noch zur Erklärung des vorangehenden „Ergo iste, *crucifixus sub Pontio Pilato, sepultus est*" gehören und mit dem unmittelbar vorhergehenden „ut in morte nos vivificaret. Ipse mori voluit, ne nos moreremur. Ipse se obtulit seipsum pro nobis hostiam" &c. parallel sein. Wie der Tod Christi, so ist auch seine Höllenfahrt in den Symbolworten „*sepultus est*" eingeschlossen und mit ihnen gegeben. Was dafür spricht, dass „*descendit ad infernum*" in Hom. II wirklich nur der Erklärung angehört, ist, dass der Verfasser es in Hom. I nicht allein nicht citirt und auslegt, sondern in ihr auch ganz in derselben Weise von „*crucifixus, sepultus*" zu „*tertia die resurrexit a mortuis*" übergeht, wie er sonst von unmittelbar vorangehenden zu unmittelbar folgenden Gliedern überzugehen pflegt (vgl. die Worte „Ergo iste, *crucifixus, sepultus, tertia die a mortuis resurrexit*", ob. S. 228, mit den Worten „Ergo *sedet ad dexteram Patris, inde venturus, judicare vivos et mortuos*", ob. S. 229, „Ergo credite *in unicum Dominum nostrum, Jesum Christum, natum de Spiritu sancto et Maria virgine*"

ecclesiam [98]), ***remissionem peccatorum*** [99]), ***carnis resurrectionem, vitam æternam.***

ob. S. 231, „Ergo, *natus de Spiritu sancto et virgine Maria, crucifixus est sub Pontio Pilato*“, ob. S. 232, sowie auch mit den Worten „Ergo iste, *crucifixus sub Pontio Pilato, sepultus est*“, ob. S. 233). Pearson, a. a. O. p. 401, und Binterim, a. a. O. p. 103, haben indess angenommen, dass „*Descendit ad infernum*“ in Hom. II als Symbolglied auftritt. — Der Singularis „*infernum*“ findet sich übrigens auch in der Symbolauslegung des Venantius Fortunatus.

95) Die Wortstellung „*a mortuis resurrexit*“ statt der gewöhnlichen „*resurrexit a mortuis*“ finden wir in beiden Homilien („Ergo iste, *crucifixus, sepultus, tertia die a mortuis resurrexit*“, Hom. I, ob. S. 228, „*Tertia die a mortuis resurrexit*, ne caro ejus videret corruptionem“, Hom. II, ob. S. 234). Sie findet sich ausserdem noch in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol, sowie dieses in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2 und 3 lautet.

96) Die Himmelfahrt Christi fehlt nicht nur in Hom. II, in der auch die beiden letzten Glieder des zweiten Artikels weder citirt, noch ausgelegt werden, sondern auch in Hom. I. Wir dürfen jedoch hieraus nicht den Schluss ziehen, dass sie in dem Symbole des Verfassers gefehlt habe, denn sie findet sich sonst ausnahmslos in allen altkirchlichen Symbolen sowohl des Morgenlandes als des Abendlandes; ihr Fehlen ist auf dem Gebiete der altkirchlichen Symbole ganz unerhört. Der Verfasser ist in Hom. I nur von der Auferstehung Christi zu seinem Sitzen zur Rechten des Vaters übergesprungen, weil ihm dieses Stoff zu Bemerkungen bot, während er über die zwischen ihm und der Auferstehung stehende Himmelfahrt, über die auch Augustin in seinem „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ C. IV n. 11 Nichts zu sagen hat als „credite“ („*Ascendit in coelum:* credite“), keine Bemerkungen zu machen hatte. Auch Novatian übergeht in seiner Schrift „De Trinitate sive de regula fidei“ c. 9 die Himmelfahrt („Aut quod resurrecturus a mortuis: *Et erit in illa die*“ &c. (Jes. 11, 10). Aut cum tempus resurrectionis: *Quasi diluculo*“ &c. (Hos. 6, 3). Aut quod sessurus ad dexteram Patris: „*Dixit Dominus*“ &c. (Ps. 110, 1).

97) In Hom. II werden, wie schon in der vorangehenden Anm. gesagt, die drei letzten Glieder des zweiten Artikels nicht angeführt und ausgelegt. Doch liegt in den Worten „talis caro resurrexit, qualis hodie cum Patre permanet in coelo“ eine Andeutung der „sessio ad dexteram Patris“, um so mehr, als der Verfasser in Hom. I „*sedet*“ durch „permanet“ und „manet“ erklärt (s. ob. S. 229). Auch die „ascensio ad coelum“ kann in den angeführten Worten (in „in coelo“) angedeutet sein.

98) In Hom. I nennt und bespricht der Verfasser die Kirche unmittelbar nach dem heiligen Geist und vor den übrigen Gliedern des dritten Artikels (s. ob. S. 229 f.). In Hom. II nennt und bespricht er sie dagegen erst nach der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben („Ecce videte alia tria! In *carnis resur-*

rectione fides, in *vita æterna* spes, in *sancta ecclesia caritas.* Credite *carnis resurrectionem.* Nam in Ezechiele" &c. Credite ergo *vitam æternam,* ubi mors non nominatur" &c. Erunt homines in resurrectione in vita æterna, sicut angeli in coelo, per sanctam ecclesiam pervenientes, quæ mittit perfectos, quæ dimittit peccata" &c., ob. S. 233) und zwar in der Weise, dass er hervorhebt, dass die Menschen in der Auferstehung im ewigen Leben durch sie wie die Engel im Himmel werden („per sanctam ecclesiam pervenientes"), und dass sie die Vollkommenheit, Vergebung der Sünden und Anderes vermittelt („quæ mittit perfectos, quæ dimittit peccata" &c.), eine Stellung und Wirksamkeit, die er ihr auch in Hom. I anweist („Ipsa est, quæ dimittit peccata, exonerat omnia pondera, eliquata corda perducit ad palmam supernæ vocationis. Promittit carnis resurrectionem, promittit vitam æternam", ob. S. 230, „credit Christianus in ecclesia sibi dimitti peccata", ob. S. 227). Dies erinnert unwillkührlich an das „*remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam per sanctam ecclesiam*" im carthaginiensisch-afrikanischen Symbol und erweckt den Gedanken, die beiden Homilien möchten Nordafrika angehören, sei es nun, dass das in ihnen ausgelegte Symbol mit „*per sanctam ecclesiam*" geschlossen, oder, was wegen Hom. I vorzuziehen, dass ihr Verfasser nur auf die Form des carthaginiensisch-afrikanischen Symbols Rücksicht genommen hat, ein Gedanke, in dem wir durch Zweierlei bestärkt werden: durch das Verhältniss des Verfassers zu Augustin (s. ob. Anm. 89 S. 235 ff.) und dadurch, dass das Glied von der Auferstehung Christi in seinem Symbol, wie allein nur noch in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2 und 3, „*tertia die a mortuis resurrexit*" gelautet hat (s. ob. Anm. 95 S. 242), und „*virgine*" in demselben, wie allein nur noch in den Symbolauslegungen Augustins, den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2—4, dem „Sermo de Symbolo contra Judæos" &c. und der „Expl. Symb. habita ad Competentes" des Nicetas von Romatiana" vor „*Maria*" steht. — Uebrigens muss das Glied von der Kirche in dem Symbol des Verfassers nur „*sanctam ecclesiam*" gelautet haben. Von „*catholicam*" findet sich weder in der ersten Homilie, noch in der zweiten eine Spur.

99) Das Glied von der Vergebung der Sünden wird von dem Verfasser nicht citirt und ausgelegt, kann aber in dem Symbol desselben nicht gefehlt haben, indem die Auslegung des Gliedes von der Kirche in beiden Homilien, insbesondere in der ersten, es voraussetzt („Ipsa — sancta ecclesia — est, quæ dimittit peccata, exonerat omnia pondera", Hom. I, ob. S. 230, „per sanctam ecclesiam pervenientes, quæ mittit perfectos, dimittit peccatā", Hom. II, ob. S. 233; vgl. auch die Worte „credit Christianus in ecclesia dimitti sibi peccata", Hom. I, ob. S. 227). Auch fehlt „*remissionem peccatorum*" sonst in keinem altkirchlichen Symbol, das ganz abnorme in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" ausgenommen, das vom dritten Artikel überhaupt nur die beiden ersten Glieder enthält („*Credo in Spiritu sancto, sanctam matrem ecclesiam*"); und selbst hier ist (ihr und der übrigen Glieder) Fehlen nicht sicher, indem der Verfasser, höchst

wahrscheinlich ein Afrikaner, die Glieder von der Vergebung der Sünden, der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben übersprungen und nur noch das Glied von der Kirche mit dem sein Symbol schloss, angeführt und kurz besprochen haben kann. — Uebrigens muss das Glied von der Vergebung der Sünden in dem Symbol unseres Verfassers troz des „dimittere" an den drei angeführten Stellen „*remissionem*" und nicht etwa „*dimissionem peccatorum*" gelautet haben, indem der letztere Wortlaut ganz unerhört ist.

XIX.

Das carthaginiensisch-afrikanische Symbol nach Fulgentius von Ruspe.

Ueber das Symbol bei Augustin.

Der Wortlaut des carthaginiensisch-afrikanischen Symbols ist uns bisher aus Cyprians „Ep. 69. Ad Magnum" und „Ep. 70. Ad Januarium et ceteros episcopos Numidas", aus Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli" [1]), aus den fälschlich Augustin zugeschriebenen, der Zeit der vandalischen Herrschaft in Afrika angehörigen „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2, 3 und 4 und aus dem ebenfalls Augustin fälschlich beigelegten „Sermo de Symbolo contra Judæos, Paganos et Arianos" bekannt gewesen. Ich habe eine neue, bisher ganz unbeachtete [2]) Quelle zu unserer Kenntniss desselben in den XXXIX Fragmenten gefunden, die uns von Fulgentius von Ruspes († 533) „Libri X

[1]) Ich sage Augustins. Dieser von den Benedictinern für ächt gehaltene „Sermo" wird nämlich zwar von Hahn, a. a. O. S. 18 Anm. 1, Höfling, Das Sakrament der Taufe, B. I S. 209, und von Denzinger, a. a. O. p. 5, Augustin abgesprochen, während Heurtly, a. a. O. p. 42, seine Unächtheit wenigstens in Frage stellt (vgl. auch Nicolas, a. a. O. p. 355); allein wir werden weiter unten zeigen, dass kein Grund dafür vorhanden ist, seinen augustinischen Ursprung, für den die Handschriften und wider den weder Inhalt noch Darstellung sprechen, zu verwerfen oder auch nur zu bezweifeln.

[2]) Nur v. Zezschwitz, a. a. O. S. 95, kennt sie aus früheren Abhandlungen von mir („Om tre hidtil upaaagtede Kilder til det apostoliske Symbols Historie i den gamle Kirke", Forhandlinger i Videnskabsselskabet i Christiania 1859, S. 49 ff., Theol. Tidsskr. B IV S. 328 f. und B. V S. 514 ff. und Luth. Kirket. B. IV S. 152 ff. und 345 f.).

contra Fabianum Arianum" [3]) übrig geblieben sind [4]). In Fragm. XXXVI nämlich, das dem zehnten Buche dieser Schrift entnommen ist, legt Fulgentius das carthaginiensisch-afrikanische Symbol aus, vornehmlich um zu zeigen, dass dieser Häretiker sehr mit Unrecht den ersten Artikel desselben zu Gunsten des Arianismus und wider die katholische Lehre vom Sohne geltend gemacht habe [5]). Ich gebe hier diese Aus-

[3]) Diese Schrift wurde dadurch hervorgerufen, dass ein unter den Seinigen berühmter Arianer, Fabianus, mit welchem Fulgentius nach seiner Rückkehr aus seinem Exile in Sardinien (523) eine Disputation gehalten hatte, einen lügenhaften, sowohl der Ehre des Fulgentius als der katholischen Wahrheit nachtheiligen Bericht hatte ausgehen lassen. Vgl. die Worte, in denen Fulgentius Ferrandus in seiner „Vita" des Fulgentius von Ruspe c. 29 von ihrer Abfassung redet: „Multa jam reversus de exsilio condidit nova, decem libris Fabiani mentientis falsa gesta convincens" &c. (Gall. bibl. patrr. T. XI p. 396), mit dem Titel, den die XXXIX Fragmente aus ihr in der Handschrift tragen, aus der sie herausgegeben worden sind (s. Anm. 4): „Fidei catholicæ instrumenta, Excerpta de libris sancti Fulgentii Episcopi et Confessoris et contra gesta, quæ adversus eum Fabianus hæreticus falsa confinxit". Nach jenen Worten fällt die Abfassung der Schrift zwischen 523 und 533 oder in die zehn letzten Lebensjahre des Fulgentius.

[4]) Sie ist zuerst 1656 von dem Jesuiten P. Fr. Chifflet aus einem sehr alten Cod. Lingonensis (Lingones, Langres, in der Kirchenprovinz von Lugdunum) herausgegeben und dann in die „Max. bibl. patrr. Lugd." T. IX p. 275 ss. und in die Pariser Ausgabe der Werke des Fulgentius (von Mangeant) und deren Abdrücke aufgenommen worden. In Mignes Patrol. stehen sie in T. LXV, der vornehmlich Fulgentius's Werke enthält. — Sieben Fragmente der Schrift des Fulgentius gegen Fabian, darunter auch ein Bruchstück aus der Auslegung des Symbols, stehen in Theodulf von Orleans Schrift „De Spiritu sancto. Veterum Patrum sententiæ, quod a Patre Filioque procedat" (Jac. Simondi, Opp. varia T. II p. 1002—6), und eine noch grössere Anzahl findet sich in des Diaconus Florus Magister „Expositiones in Pauli epistolas" (unter den Werken Bedas). Aus der Ueberschrift, den das Symbol in der angeführten Schrift Theodulfs trägt, erfahren wir, dass die Auslegung im zehnten und letzten Buche der Schrift des Fulgentius gestanden hat.

[5]) Chifflet hat dem Fragment die Ueberschrift gegeben: „Ex libro X. Qui defensionem continet Symboli apostolici", und giebt dessen Inhalt mit den Worten an: „Quid Symbolum. Ad usum ejus legitimum necessarius est rectus credentis animus. Quod in eo Pater et omnipotens et creator dicitur, hoc de tota Trinitate intelligendum est. Immortalis est et invisibilis Trinitas alia ratione, quam angelus vel anima hominis. Enarrantur omnes Symboli articuli".

Ausser dem Fragm. XXXVI der Schrift des Fulgentius gegen Fabian giebt es übrigens noch eine andere bisher unbekannte (oder doch so gut wie unbekannte)

legung [6]), aus der wir erst die sehr eigenthümliche und merkwürdige Gestalt des ersten Artikels im carthaginiensisch-afrikanischen Symbol mit voller Sicherheit kennen lernen, und die auch sonst von nicht geringem Interesse ist, um dann über das in ihr ausgelegte Symbol zu handeln.

Hieran will ich dann noch eine kurze, gedrängte Abhandlung über einen verwandten Gegenstand, das Symbol bei Augustin, anschliessen.

Fulgentius's Auslegung des Symbols lautet also:

Christianæ fidei Symbolum (quod Græco eloquio et pactum solet et collatio nuncupari) sancte quidem récteque et omnino sapienter secundum regulam veritatis est ab apostolis ordinatum. Dominus enim, qui verbum consummans et brevians fecit super terram (*Rom. IX, 28*), sicut in brevitate consummavit omnia præcepta legis, dicens, in illis duobus præceptis dilectionis Dei et proximi totam legem prophetasque pendere (*Matth. XXII, 40*), sicut etiam in orationis brevitate perfecit, quidquid ad præsentis vitæ auxilium et ad futuræ pertinebat effectum: sic etiam in Symboli brevitate perfectum voluit per apostolos suos fidei sanctæ ordinari tenorem, qui recte credentibus proficeret ad salutem.

Est autem Symbolum quoddam verum pactum veraque collatio, in cujus brevitate totius credulitatis Christianæ summa consistit. Ubi tamen necessarius est rectus credentis animus, ne, quod audit ad salutis effectum, ipse sibi velit ad mortis retorquere supplicium. Nam *bona est et lex, si quis ea legitime utatur* (*1 Tim. 1, 8*).

Quapropter inaniter tibi visum est, male intelligendo ad tuum sensum velle recitudinem Symboli retorquere et inde præscribere sanctæ fidei catholicæ, quia in Symbolo non omnia dicta sunt de Filio, quæ sunt dicta de Patre; cum utique propterea plenitudo divinitatis, quan-

Quelle zu unserer Kenntniss des Wortlauts des carthaginiensisch-afrikanischen Symbols, nämlich Augustins „Sermo 212. In traditione Symboli“, ein „Sermo“, in dem der Bischof von Hippo zwar sein eigenes Symbol, das römisch-mailändische, auslegt, aber so, dass er zugleich auf das carthaginiensisch-afrikanische Rücksicht nimmt (s. hierüber weiter unten).

[6]) Hiebei folge ich der Ausgabe der Werke des Fulgentius in Mignes Patrologie. — Mit dem Fragm. XXXVI müssen übrigens noch drei Stellen verglichen werden, eine in Fragm. XXXII, eine in Fragm. XXXIII und eine in Fulgentius's Schrift „De fide ad Petrum“ C. XX n. 61.

tum oportebat, debuerit in origine commendari, quia non debuit aliter in prole cognosci. Cum enim quisque se dicit credere in Deum Patrem omnipotentem, hoc ipsum, quod in Deum Patrem dicit, sicut in eo veritatem naturalis divinitatis, ita veritatem naturalis quoque paternitatis et ex hac veritatem naturalis etiam generationis ostendit. Nec enim Deus Pater naturaliter Deus est, et Pater naturaliter non est, cum utique naturalis in eo sit et divina paternitas et paterna divinitas. Totum igitur in se habet illa generatio divina, quidquid in se habet Dei Patris æterna substantia. Proinde sufficiebat, ut diceretur de Patre solo, quidquid æqualiter intelligendum esset in Filio. Pater enim sic omnipotentem Filium genuit, sicut est ipse Pater omnipotens; sic universorum creatorem, sicut ipse universorum creator est; sic regem sæculorum, sicut ipse rex sæculorum est; sic immortalem et invisibilem, sicut ipse immortalis est et invisibilis. Omnia igitur, quæ Deo Patri dantur in Symbolo, ipso uno Filii nomine naturaliter tribuuntur et Filio. Nam universorum creator est Pater, sed *omnia per Verbum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (*Joan.* 1, 3), et *in ipso creata sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia: sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in illo constant* (*Coloss.* 1, 16. 17). *Unus est* itaque *Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipsum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum* (*1 Cor.* VIII, 6). Rex sæculorum est Pater, sed non minus rex invenitur et Filius, cui dicit Propheta: *Regnum tuum regnum omnium sæculorum* (*Psalm.* CXLIV, 13). Immortalis vero et invisibilis simul est ipsa Trinitas, qui est unus, verus et bonus Deus; non utique sic immortalis atque invisibilis, sicut est anima humana vel angelus. Deus enim in eo maxime invisibilis dicitur, in quo nisi per gratiam non videtur. Nullus enim creatus spiritus Patrem et Filium et Spiritum sanctum propria facultate videt, si hoc Deus ipse non donet. Necesse est autem, ut non corpore, sed spiritu Deus Trinitas videatur, si hoc bonitatis suæ munere largiatur; alioquin, quomodo verum erit, quoniam angeli sancti semper vident faciem Patris? et *beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matth.* V, 8)? Angelus igitur et anima rationalis, quoniam spiritus sunt a Deo creati, non possunt oculis videri corporeis; Trinitas autem, qui est Deus uni-

versorum creator et vere invisibilis, procul dubio, si ab eo gratia non donetur, etiam cordis oculo non videtur. Deus enim lux est vera, quæ illuminet omnem hominem venientem in hunc mundum (*Joan. 1, 9*); gratis itaque illuminando confert emundationem, ut videndi tribuat facultatem. Immortalis quoque non eo modo Deus dicitur, quo vel anima vel angelus invenitur; quoniam et in angelo etsi non est naturalis exstinctio, potest tamen naturalis inveniri mutatio; illa vero natura recipit ex mutabilitate quandam mortem, quæ recipit qualitatem. Nos autem Deum sine qualitate dicimus bonum, cui non est aliud Deum esse, aliud bonum esse: unde, cum bonitatem dicimus, ipsam divinitatem ejus ostendimus, et cum divinitatem dicimus, bonitatem sine dubio demonstramus. Deus ergo noster in eo vere immortalis agnoscitur, in quo naturaliter non mutatur; quod nulla creatura potuit aut potest habere per naturam, quamvis hoc quædam cognoscitur accepisse per gratiam. Omnis quippe res, quam Deus fecit, originem ducit ex nihilo; unde consequenter agnoscitur, a certo initio cœpisse esse, et, priusquam esse inciperet, non fuisse. Unde hoc habet omnis res, cujus non est una cum Deo Patre natura, ut per semetipsam mutabilitati subjaceat, incommutabilitatem vero illius naturæ dono consequatur, in qua naturalis incommutabilitas invenitur. Sola vero est natura Trinitatis, quæ naturaliter mutari non possit, quia natura esse non coepit; in omni autem substantia, quæ cum Deo Patre non est unius ejusdemque naturæ, sicut origo ex nihilo ducta cognoscitur, ita naturalis mutabilitas invenitur. Quam mutabilitatem sola Trinitatis divina natura non habet, quæ esse non coepit, et quæ omnia, quæ fecit, ex nihilo fecit, quæque propterea in se tantummodo credi voluit, quia sic sola sufficit ad renovationem humanæ naturæ, sicut ad creationem omnium rerum sola sibi naturali virtute ac bonitate sufficit. In illam igitur naturam sanctæ Trinitatis juste ac salubriter credimus, quam et omnipotentem et rerum omnium creatricem et regem et regnum omnium sæculorum singulariter possidentem et invisibilem corporibus atque spiritibus per naturam, visibilem vero spiritibus justis per gratuitam gratiam, immortalem quoque per æternitatem naturalis incommutabilitatis agnoscimus.

Quapropter cum hæc omnia commemorarentur in Patre, in quo principaliter commendanda erat divina natura, sufficit Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum deinde nominari, quandoquidem ipsi

unici Filii vocabulo plena invenitur Patris et Filii naturalis significata communio. Alterius autem omnipotentiæ, dominationis, immortalitatis atque invisibilitatis Jesus Christus digne crederetur, si non Dei Patris unicus Filius diceretur; unicus autem dicitur, quia solus verus est Filius: solus est autem verus Filius, quia de natura Patris solus est natus. Veritas itaque nativitatis illius naturalem plenitudinem de Patre demonstrat in Filio, in quo ex naturali generatione paternæ naturæ permanet plenitudo.

Congruebat autem nostræ fidei ac saluti, non solum creationis, verum etiam redemptionis mysterium confiteri. In omnibus enim, quæ superius de Patre dicta sunt, prædicata est majestas ejus, qua nos fecit, sed non est ostensa bonitas, qua redemit; et quoniam hoc collatum est nobis, dignum fuit, ut sufficiente solo Filii nomine ad demonstrationem majestatis divinæ, qua creati sumus, deinde [7]) verbum crucis, quod pereuntibus quidem stultitia est, his autem, qui salvi fiunt, virtus Dei est (*1 Cor. 1, 18*). Quo magis ad credendum difficile videbatur. Difficile quippe non fuit credere Filium unius naturæ cum Patre, et ex hoc omnia, quæ memorata sunt, unitate naturali cum genitore genitum possidere; et ob hoc, ad sapientiam mundi penitus destruendam, quia Christus crucifixus Judæis quidem scandalum est, gentibus autem stultitia, ipsis vero vocatis Judæis atque Græcis Christus Dei virtus et Dei sapientia (*1 Cor. 1, 23*), ob hoc fuit intentius et penitus inculcandum, Deum verum, Dei Patris omnipotentis, immortalis et invisibilis proprium atque unigenitum Filium, etiam natum de Spiritu sancto ex virgine Maria, quod nihil est aliud quam de gratia Dei et ex utero virginali.

Quid autem mirabilius ac salubrius, quam cognoscere, Deum unigenitum, de natura Patris sine initio natum et Patri Deo naturaliter coæternum, non suæ utilitatis, sed nostræ salutis obtentu factum esse, quod fecit, creatumque mirabiliter ac misericorditer, ut redimeret quod creavit? Verum quia idem proprius atque unicus Dei Patris simul naturam nostram pœnamque suscepit, qui veritatem in se animæ humanæ sic demonstravit et carnis, ut veritatem tristitiæ suscepisset [7 b]) et mortis; unde ait: *Tristis est anima mea usque ad mortem (Matth. XXVI, 33)* —: propterea in Symbolo ipsum unicum Dei Filium, quem de Spiritu sancto et Maria Virgine natum fatemur, crucifixum quoque dicimus et sepul-

[7]) Videtur hic deesse *adderetur*. [7b]) „Susciperet"?

tum: ut in eo simul agnoscatur veritas utriusque naturæ, quem sicut verum Deum ostendit divinitatis æternæ majestas, ita verum hominem docet divinæ benignitatis humilitas. Deus quippe ille, qui est de Patre creator omnium rerum, factus est de Virgine mediator Dei et hominum. Ipse autem mediator non fieret, si in se uno veritatem paternæ maternæque substantiæ non haberet. Sicut enim in eo sumus reconciliati per mortem Filii ejus, quia ille mediator veram in se habuit carnem, secundum quam susciperet veram mortem: sic in eo nobis beneficium contulit veræ reconciliationis, in quo est illi cum Patre una divinitas naturalis. Christus enim, qui veritas est, sicut est verus homo de natura matris, sic verus Deus est etiam de substantia Patris: cui sic non est diversitas divinæ naturæ cum Patre, sicut non est naturalis diversitas animæ carnisque cum Virgine.

Proinde, quia mortem veritate carnis accepit, quam veritate divinitatis absorbuit, ideo fatemur, quia, sepultus, die tertia resurrexit. Hoc enim ad confirmationem spei nostræ operata est divina benignitas, ut, in quo vincebatur mortis nostræ supplicium, in ipso refulgeret nostræ resurrectionis exemplum; et quia *Christus resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur (Rom. VI, 9)*, sicut nunquam morietur Christi caro vera, ita nostra quoque corpora resurrectionis æternitate credamus sine fine victura.

Deinde autem fatemur, Christum ascendisse in cœlum, et inde venturum judicare vivos et mortuos; *Pater enim non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem (Joan. V, 22).* Proinde unus est honor Patri et Filio deferendus, quia Pater, qui non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio, unum demonstravit esse suum Filiique judicium; quod ideo Filio dedit, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Ad removendam quippe differentiam honoris ostensa est unitas judiciariæ potestatis; ut scilicet Filio, cui a Patre datum omne judicium novimus, æqualem simul cum Patre honorificentiam deferamus, nec speramus honoris obsequium, ubi separatum judicium non videmus.

Expleta vero confessione veræ divinitatis veræque humanitatis unici Filii Dei, confitemur nos credere in Spiritum sanctum, qui est unus Spiritus Patris et Filii, de Patre Filioque procedens, in Patre Filioque naturaliter (*al.* fideliter) manens, de Patre ac Filio habens

divinitatis originem, cum Patre ac Filio unius deitatis habens naturaliter veritatem. In Spiritu autem sancto quid amplius ad perfectionem divinæ majestatis potuit aut debuit prædicari, quam cum de Spiritu sancto ex Maria virgine natus Dei Filius dicitur, ipse opifex illius sancti corporis invenitur? In quo ergo digne minor Patre vel Filio dici potest, qui est ipsius unici Filii Dei secundum carnem creator omnipotens? Hæc est Trinitas unus Deus, cujus sacramentum sancto Symbolo continetur, propter quod in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti sanctum baptisma datur.

Remissio vero peccatorum, carnis resurrectio et vita æterna propterea in Symbolo post commemorationem sanctæ Trinitatis adjungitur, ut illius confessionis utilitas hujus mercedis subjunctione monstretur. Ad hoc enim utilis est fides Patris et Filii et Spiritus sancti, unius scilicet æterni, veri et boni Dei, ut remissionem peccatorum accipiamus et, in ista carne, in qua nunc vivimus, resurgentes, in æternum beate vivamus. Ipsa est pietas, quæ *ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ præsentis et futuræ (1 Tim. IV, 8)*, præsentis utique bonæ et futuræ æternæ ac beatæ.

Subjungitur autem et sancta Ecclesia, ut agnoscatur, quæ sit domus Dei conditoris, æternæ civitas redemptoris, sine cujus societate atque unitate remissio peccatorum non acquiritur, et per resurrectionem carnis non ad æternæ vitæ gaudia, sed ad æternæ mortis supplicia pervenitur. Proinde illi sanctum Symbolum prodest, qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum naturaliter credit; ipse enim remissionem accepit peccatorum et per resurrectionem istius carnis, in qua nunc bene vivit, vitam æternam sine dubio possidebit.

Non autem sic credimus in remissionem peccatorum, in carnis resurrectionem et in vitam æternam, sicut credimus in Spiritum sanctum. Discretione quippe largitoris largitatisque servata, in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum credimus, remissionem vero peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam a Patre et Filio et Spiritu sancto danda nobis credimus et speramus. Nam ipse Salvator noster, in quo nobis credendum sit, evidenter ostendit, dicens discipulis suis: *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Matth. XXVIII, 19).* In Patre autem et Filio et Spiritu sancto personarum fuit insinuanda proprietas, ne in

Trinitate Deo, in quo una natura saluberrime creditur, una quoque persona perniciosissime crederetur. Miror autem, te confiteri, quia de Deo nihil aliud nasci poterat, nisi Deus, et non attendere, in ipsa natura et nomine Dei omnia illa, quæ de Deo Patre dicta sunt, contineri. Si enim de Deo nihil aliud nasci poterat, nisi Deus, utique de Deo omnipotente nihil aliud nasci poterat, nisi Deus omnipotens, de Deo universorum creatore nihil nasci poterat, nisi Deus universorum creator, de Deo rege sæculorum nihil aliud nasci poterat, nisi rex sæculorum, de Deo immortali nihil aliud nasci poterat, nisi Deus immortalis, de Deo invisibili nihil nasci poterat, nisi Deus invisibilis. Quoniam ergo de Deo natus est Deus, de Patre Filius, de omnipotente omnipotens, de universorum creatore universorum creator, de rege sæculorum rex sæculorum, de immortali immortalis, de invisibili invisibilis, quid reliquum est, nisi ut Patri Filius per omnia credatur æqualis?

Indem ich nun den Wortlaut des carthaginiensisch-afrikanischen Symbols nach der vorstehenden Auslegung desselben und den in Anm. 6 erwähnten drei Stellen angeben will, muss ich zuvor noch bemerken, dass Fulgentius nicht alle Bestandtheile desselben citirt und angedeutet, sondern zwei oder drei übergangen hat. Diese müssen daher aus den ob. S. 245 angeführten „Sermones" supplirt werden. Ich setze sie, um sie von den von Fulgentius selbst citirten oder angedeuteten zu unterscheiden, in Parenthese.

Credo [8]) *in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem,*

[8]) Es kann gefragt werden, ob die drei Artikel mit dem Sing. „*Credo*" oder mit dem Plur. „*Credimus*" begonnen haben. Für das Letztere können Stellen, wie: „propterea in Symbolo ipsum unicum Dei Filium, quem de Spiritu sancto et Maria virgine natum fatemur, crucifixum quoque dicimus et sepultum" (ob. S. 250 f.), „ideo fatemur, quia sepultum" (ob. S. 251), „Deinde autem fatemur, Christum ascendisse in coelum" (ebds.), „Expleta vero confessione veræ divinitatis veræque humanitatis unici filii Dei confitemur nos credere in Spiritum sanctum" (ebds.) und „Non autem sic credimus in remissionem peccatorum, in carnis resurrectionem et in vitam æternam, sicut credimus in Spiritum sanctum" (ob. S. 252), sowie auch der Umstand geltend gemacht werden, dass in dem ersten, zweiten, dritten und fünften von den ob. S. 245 angeführten „Sermones" alle drei Artikel mit dem Plur. „*credimus*" beginnen; für den Sing. „*Credo*" lässt sich dagegen die Stelle in Fragm. XXXII: „Quod utique etiam sancti Symboli tenor ostendit, ubi cum dicitur: *Credo in Jesum Christum*" &c., die Stelle in Fragm. XXXVI:

regem sæculorum, immortalem et invisibilem [9]). *Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est*

„Cum enim quisque se dicit credere *in Deum Patrem omnipotentem*" (ob. S. 248) und der Umstand geltend machen, dass es in dem vierten von den ob. S. 245 angeführten „Sermones", „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" 4 c. 4 und c. 9 heisst: „Fides autem et veritas hoc prædicat, quod Christus sit natus ex virgine. Sic accepistis, sic vos credere dixistis: „*Credo*" und „*Credo in Spiritum sanctum*". Vgl. auch noch das „*Credis*" in den beiden ob. S. 245 angeführten cyprianischen Briefen („*Credis remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam ecclesiam?*" und „*Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?*") Der Sing. hat insbesondere wegen der Stelle in Fragm. XXXII, die ein wörtliches Citat der beiden ersten Glieder des zweiten Artikels enthält, am Meisten für sich. Da die „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2, 3 und 4 von einem Verfasser sind, und in den beiden ersteren „*Credimus*", in dem letzteren dagegen „*Credo*" gesagt wird, so wurden indessen in der carthaginiensisch-afrikanischen Kirche vielleicht beide, der Sing. und der Plur., gebraucht, jener, wenn bei der „redditio Symboli" ein Einzelner das Taufbekenntniss hersagte, oder Mehrere es einzeln, der Eine nach dem Anderen, ablegten, sowie bei den „interrogationibus de fide" (s. die ob. angef. cyprianischen Stt.), weil diese immer nur an einen Baptizanden auf einmal gerichtet wurden und der Natur der Sache nach fast gerichtet werden mussten, der Plur., wenn bei der „redditio Symboli" alle Baptizanden zugleich das Symbol hersagten, bald der Sing., bald der Plur. bei der „traditio Symboli", und wo das Symbol sonst angeführt wurde. Dass bei der „redditio Symboli" das Symbol an einzelnen Orten von allen Baptizanden zugleich abgelegt wurde, erhellt aus der Ἀποταξις και συνταξις κ. τ. λ. in Goars Euchol. Græc. p. 340 ss. ed. Paris. von 1647, wo der Patriarch zu den Baptizanden sagt: ὁ λεγω, τουτο και ὑμεις λεγετε και συνταδδομαι τῳ Χριστῳ· και πιστευω εἰς ἑνα Θεον παντοκρατορα κ. τ. λ. Allerdings wird hier gleichwohl der Sing. gebraucht, indem ein jeder Baptizand für sich dem Teufel entsagen, sich auf Christi Seite stellen und den Glauben an den dreieinigen Gott bekennen sollte. Nach Höfling, a. a. O. S. 210, soll das „*Credimus*" in Augustins „Sermo 215. In redditione Symbolo", in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2 und 3 und in dem „Sermo de Symbolo contra Judæos" &c. „gar wohl nur dem Zusammenhang der Reden und der Sprechweise der Redner angehören" können. Allein hiegegen spricht doch, wie mich dünckt, dass die angeführten Reden von zwei (oder wenn der „Sermo de Symbolo contra Judæos" &c. von einem anderen Redner herrührt, als die „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2 und 3, was sehr wahrscheinlich ist, von drei verschiedenen Rednern sind, und dass auch in dem jerusalemischen Taufbekenntniss in Cyrills Katechesen und in anderen orientalischen Taufbekenntnissen der Plur. (πιστευομεν) gebraucht wird. — Uebrigens scheinen nach den Stellen „*Credo in Jesum Christum* &c. in Fragm. XXXII und „Expleta vero

de Spiritu sancto ex virgine Maria [10]). *Qui crucifixus (sub Pontio Pilato) et sepultus est* [11]), *tertia die resurrexit (a mortuis)* [12]),

confessione veræ divinitatis veræque humanitatis filii Dei, confitemur, nos credere in Spiritum sanctum" in Fragm. XXXVI auch der zweite und dritte Artikel in dem von Fulgentius ausgelegten Symbol mit „*Credo*" oder „*Credimus*" begonnen zu haben. Dasselbe ist warscheinlich auch mit dem in den ob. S. 245 angeführten fünf „Sermones" ausgelegten der Fall.

9) Dass der erste Artikel des von Augustin ausgelegten Symbols ausser „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*" auch die Worte „*universorum creatorem, regem sæculorum, immortalem et invisibilem*" enthalten habe, erhellt mit zweifelloser Gewissheit aus der Partie seiner Auslegung, in welcher er zur Widerlegung Fabians, der sich für die arianische Lehre vom Sohn darauf berufen hatte, dass das Symbol nicht Alles, was es vom Vater prädicire, auch vom Sohne prædicire, darthut, dass Alles, was es vom jenem aussage, auch von diesem ausgesagt sei, auch von ihm gelten müsse, weil der Vater „naturaliter Pater Filii", und der Sohn „naturaliter Filius Patris" sei. In dieser Partie heisst es nämlich: „Quapropter inaniter tibi visum est, male intelligendo ad tuum sensum velle rectitudinem Symboli retorquere et inde præscribere sanctæ fidei catholicæ, quia in Symbolo non omnia dicta sunt de Filio, quæ dicta sunt de Patre, cum utique propterea plenitudo divinitatis, quantum oportebat, debuerit in origine commendari, quia non debuit aliter in prole cognosci. — Proinde sufficiebat, ut diceretur de Patre solo, quidquid æqualiter intelligendum esset in Filio. Pater enim sic *omnipotentem* Filium genuit, sicut et ipse Pater *omnipotens*, sic *universorum creatorem*, sicut ipse *universorum creator* est, sic *immortalem et invisibilem*, sicut ipse *immortalis* est et *invisibilis*. Omnia igitur, quæ Deo Patri dantur in Symbolo (in dessen ersten Artikel), ipso uno Filii nomine naturaliter tribuuntur et Filio. Nam *universorum creator* est Pater, sed omnia per Verbum facta sunt. — *Rex sæculorum* est Pater, sed non minus rex invenitur Filius. — *Immortalis* vero et *invisibilis* simul est ipsa Trinitas, qui est unus bonus et verus Deus, non utique sic *immortalis* atque *invisibilis*, &c. — „In illam igitur naturam sanctæ Trinitatis juste ac salubriter credimus, quam et *omnipotentem et rerum omnium creatricem* et *regem et regnum omnium rerum singulariter possidentem* et *invisibilem* corporibus atque spiritibus per naturam —, *immortalem* quoque agnoscimus. Quapropter, cum hæc omnia commemorarentur in Patre (im ersten Artikel des Symbols), in quo principaliter commendanda erat divina natura, sufficit *Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum* deinde nominari, quandoquidem ipso unici Filii vocabulo plena invenitur Patris et Filii naturalis significata communio. Alterius autem *omnipotentiæ, dominationis, immortalitatis* atque *invisibilitatis* Jesus Christus digne crederetur, si non Dei

ascendit in coelum, (sedet ad dexteram Patris), inde venturus est judicare vivos et mortuos [13]). *Credo in Spiritum sanctum, remis-*

Patris Filius unicus diceretur — (s. ob. S. 247—50). Vgl. hiemit noch die Worte „Congruebat autem nostræ fidei ac saluti non solum creationis, verum etiam redemtionis mysterium confiteri. In omnibus enim, quæ superius (im ersten Artikel des Symbols) de Patre dicta sunt, prædicata est majestas ejus, qua nos fecit — ob hoc fuit intentius et penitus inculcandum, Deum verum, *Dei Patris omnipotentis immortalis et invisibilis* proprium atque *unigenitum Filium* etiam *natum de Spiritu sancto ex virgine Maria*" in dem Abschnitt, worin Fulgentius von dem zweiten Gliede des zweiten Artikels handelt (ob. S. 250), sowie auch den Schluss der ganzen Auslegung. „Miror autem te confiteri, quia de Deo nihil aliud nasci poterat nisi Deus, et non attendere, in ipsa natura et nomine Dei omnia illa, quæ de Deo Patre dicta sunt (im ersten Artikel des Symbols), contineri. Si enim de Deo nihil aliud nasci poterat, nisi Deus, utique de Deo *omnipotente* nihil aliud nasci poterat, nisi Deus *omnipotens*, de Deo *universorum creatore* nihil nasci poterat, nisi *universorum creator*, de Deo *rege sæculorum* nihil aliud nasci poterat, nisi *rex sæculorum*, de Deo *immortali*, nihil aliud nasci poterat, nisi Deus *immortalis*, de Deo *invisibili* nihil nasci poterat, nisi Deus *invisibilis*. Quoniam ergo de *Deo* natus est *Deus*, de *Patre Filius*, de *omnipotente omnipotens*, de *universorum creatore universorum creator*, de *rege sæculorum rex sæculorum*, de *immortali immortalis*, de *invisibili invisibilis*, quid reliquum est, nisi ut Patri per omnia credatur æqualis" (s. ob. S. 251 f.)?

10) Dass dies der Wortlaut der beiden ersten Glieder des zweiten Artikels in dem Symbol des Fulgentius gewesen ist, erhellt insbesondere aus der Stelle „Quod utique etiam sancti Symboli tenor ostendit, ubi, cum dicitur: *Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex virgine Maria*" in Fragm. XXXII, einer Stelle, in der die beiden Glieder geradezu citirt werden. Vgl. mit ihr noch die unmittelbar auf sie folgenden Worte „ipsum utique, quem Dei *Filium* dicimus, eundem quoque *natum de Spiritu sancto ex Maria virgine* confitemur. Itaque cum dicimus: *Jesum Christum Filium ejus* — nativitatem divinitatis ostendimus —, dicentes autem: *natum de Spiritu sancto ex virgine Maria*, nativitatem fatemur" &c., sowie die Worte: „In eo vero, quod *Christus Dei Filius natus de Spiritu sancto ex virgine Maria dicitur*" in Fragm. XXXII und die Worte „Quapropter, cum hæc omnia commemorarentur in Patre, sufficit, *Filium ejus unicum, Dominum nostrum Jesum Christum* deinde nominari", die Worte: „unigenitum Filium etiam *natum de Spiritu sancto ex virgine Maria*" und die Worte: „propterea in Symbolo ipsum *unicum* Dei *Filium*, quem *de Spiritu sancto et Maria virgine natum*

sionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam per sanctam ecclesiam[14]).

fatemur" &c. in Fragm. XXXVI. — Die Wortstellung „*virgine Maria*" ist für das Symbol des Fulgentius durch das förmliche Citat in Fragm. XXXII und die drei Stellen „dicentes autem *natum de Spiritu sancto ex virgine Maria*" in demselben Fragm., *natum de Spiritu sancto ex virgine Maria*" im Fragm. XXXIII und „unigenitum Filium etiam *natum de Spiritu sancto ex virgine Maria*" in Fragm. XXXVI (ob. S. 249) vollkommen gesichert. In den beiden Stellen „eundem quoque *natum de Spiritu sancto ex Maria virgine fatemur*" in Fragm. XXXII und „quem *de Spiritu sancto et Maria virgine natum fatemur*" in Fragm. XXXVI (ob. S. 249) ist die Wortstellung „*Maria virgine*" eine freie.

11) Dass das dritte Glied des zweiten Artikels im Symbole des Fulgentius die Worte „*crucifixus et sepultus*" enthalten habe, geht aus den Worten „propterea in Symbolo ipsum *unicum Dei Filium*, quem *de Spiritu sancto et Maria virgine natum* fatemur, *crucifixum* quoque dicimus *et sepultum*" (ob. S. 249) und den Worten „ideo fatemur, quia, *sepultus, die tertia resurrexit*" (ob. S. 250) hervor. — Dass in dem Symbol des Fulgentius zwischen „*crucifixus*" und „*sepultus*" noch „*sub Pontio Pilato*" gestanden haben muss, kann nicht bezweifelt werden, da das carthaginiensisch-afrikanische Symbol diese Worte nach Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli" und den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2 und 3 enthalten hat, und dieselben, wie schon ob. S. 210 bemerkt, sonst in keinem abendländischen Symbol fehlen. Auch lässt es sich erklären, warum Fulgentius sie nicht mitcitirt hat. Es war bei dem Inhalt des Passus, in dem er das dritte Glied des zweiten Artikels bespricht, unnöthig, und etwas für den Zweck, den er hier verfolgte, Fremdes, auch die in ihnen angegebene Zeit der Kreuzigung Christi zu nennen. — Aus den Worten: „Sicut enim in eo sumus reconciliati per mortem Filii ejus, quia ille mediator veram in se habuit carnem, secundum quam susciperet mortem" und „Proinde, quia mortem veritate carnis accepit" (ob. S. 250) darf nicht geschlossen werden, dass das Symbol des Fulgentius vor „*sepultus*" noch „*mortuus*" enthalten habe. Die angeführten Worte gehören offenbar zur Auslegung des „*crucifixus et sepultus*", in denen der Tod Christi eingeschlossen liegt, in „*crucifixus*" als Folge, in „*sepultus*" als Voraussetzung. Auch wird ja „*mortuus*" nicht (durch „dicimus", „fatemur") als Symbolbestandtheil citirt. Endlich hat das in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2, 3 und 4 ausgelegte Symbol sicher, und das in Augustins „Serm. 215. In redd. Symb." sehr wahrscheinlich nur „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*" und nicht auch „*mortuus*" enthalten. Man könnte dafür, dass „*mortuus*" in dem Symbol des Fulgentius gestanden habe, die Worte „qua (carne) crucifixus et mortuus est" an der ob. S. 247 Anm. 6 erwähnten Stelle in Fulgentius's Schrift „De fide ad Petrum" C. XX n. 61 anführen wollen. Aber Fulgentius deutet in den citirten Worten das

Die Worte „*universorum creatorem, regem sæculorum, immortalem et invisibilem*“ erscheinen nicht blos in Fulgentius's

dritte Glied des zweiten Artikels in zu freier Weise an, als dass wir aus ihr irgend einen sicheren Schluss auf seinen Wortlaut ziehen könnten. Dasselbe gilt von dem „hunc passum, hunc mortuum et sepultum“ in Tertullians Relation der Glaubensregel in der Schrift „Adv. Prax.“ c. 2 und von dem „passus, mortuus et sepultus“ in Optatus's Schrift „De schismate Donatistarum“ Lib. I c. 1, wo Optatus sich auf eine Anzahl von Gliedern des Symbolums bezieht.

[12]) „*A mortuis*“ wird zwar von Fulgentius nicht als Symbolbestandtheil angeführt („ideo fatemur, quia, *sepultus, die tertia resurrexit*“, ob. S. 251), ist aber nach Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“, den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2 und 3 und dem „Sermo de Symbolo contra Judæos“ &c. ein solcher gewesen. Vielleicht liegt auch eine Andeutung desselben in den Worten „et quia *Christus resurgens a mortuis jam non moritur*“ (ob. S. 251).

[13]) Was das fünfte und siebente Glied des zweiten Artikels betrifft, so müssen sie nach den Worten „Deinde autem fatemur, Christum *ascendisse in coelum et inde venturum judicare vivos et mortuos*“ (ob. S. 250), sowie nach den Worten „et in coelum ascendit —, qua (carne) venturus est judicare vivos et mortuos“ in „De fide ad Petrum“ C. XX n. 61 „*ascendit in coelum, inde venturus* (oder *venturus est*) *judicare vivos et mortuos*“ gelautet haben. Das fünfte lautet in Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“ sehr ähnlich „*ascendit in coelos*“ (vgl. auch die Worte „Et antequam in coelum ascenderet“ in Optatus's Schrift „De schismate Donatistarum“ Lib. I c. 1), während es in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4 und im „Sermo de Symbolo contra Judæos“ &c. „*assumtus in coelum*“ lautet (vgl. auch das „*receptum in coelis*“ in Tertullians Relation der Glaubensregel in „de vel. virgg.“ c. 1, „*in coelos ereptum*“ in desselben Relation der Glaubensregel in der Schrift „Adv. Prax.“ c. 2 und „*in coelos ereptum*“ in desselben Relation der Glaubensregel in „De præscriptt. hærett.“ c. 13). — Dass das sechste oder vorletzte Glied des zweiten Artikels in dem Symbol das Fulgentius nicht gefehlt, und dieser es nur übersprungen hat, indem er von der Himmelfahrt gleich zu der mit ihr correspondirenden Wiederkunft vom Himmel zum Gericht überging, erhellt daraus, dass es sonst in keinem abendländischen Symbol fehlt (in einzelnen morgenländischen, wie in dem antiochenischen und im Nicänum, fehlt es allerdings), dass ferner Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“, die „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 3 und 4, der „Sermo de Symbolo contra Judæos“ &c. und Tertullians drei Relationen der Glaubensregel es haben, und dass es endlich von Fulgentius selbst in „De fide ad Petrum“ C. XX n. 61 angeführt wird („qua resurrexit, in coelum ascendit et in dextera Dei sedit [al. sedet], qua etiam venturus est judicare vivos et mortuos“). Uebrigens hat das vorletzte Glied des zweiten Artikels nach diesen Worten wohl, gleichwie das in Augustins „Sermo 215.

Auslegung des Symbols, sondern auch in Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“ und in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4 als Bestandtheile des ersten Artikels, während wir in Augustins „Sermo 212. In traditione Symboli“ statt ihrer die Worte „*invisibilem, immortalem, regem sæculorum, visibilium et invisibilium creatorem*“ als solche finden. S. die Stellen „Fides ergo hæc et salutis est regula, credere nos *in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem sæculorum, immortalem et invisibilem*[15]), Aug. „Sermo 215. In redditione

In redditione Symboli“ und das in „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ 3 ausgelegte, „*sedet ad dexteram Dei Patris*“ gelautet.

[14]) Dass dies der Wortlaut des dritten Artikels gewesen ist, erhellt mit zweifelloser Gewissheit aus den Stellen: „Expleta vero confessione veræ divinitatis veræque humanitatis unici Filii Dei, confitemur nos *credere in Spiritum sanctum*“, „*Remissio peccatorum, carnis resurrectio et vita æterna* propterea in Symbolo post commemorationem Trinitatis adjungitur“, „Ad hoc enim utilis est fides Patris et Filii et Spiritus sancti —, ut *remissionem peccatorum* accipiamus et, in ista *carne*, in qua nunc vivimus, *resurgentes, in æternum* beate *vivamus*“, „Subjungitur autem et *sancta ecclesia* —; sine cujus societate atque unitate *remissio peccatorum* non acquiritur, et per *resurrectionem carnis* non ad *æternæ vitæ* gaudia — pervenitur“, „Proinde illi sanctum Symbolum prodest, qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum naturaliter credit; ipse enim *remissionem* accepit *peccatorum* et per *resurrectionem* istius carnis, in qua nunc bene vivit, *vitam æternam* sine dubio possidebit“, „Non autem sic credimus in *remissionem peccatorum*, in *carnis resurrectionem* et in *vitam æternam*, sicut credimus in *Spiritum sanctum*“ und „*remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam* a Patre et Filio et Spiritu sancto deinde nobis credimus et speramus“ (ob. S. 250 f.).

[15]) Walch bemerkt, a. a. O. p. 65: „Serm. CCXV addit: *universorum creatorem*, nisi forte hæc sit Augustini interpretatio“; Hahn, sagt, a. a. O. S. 19 Anm. 2: „Die Worte *universorum creatorem* (in Sermo 215) sind nicht Worte des Symbols, sondern der Auslegung“ und Heurtly äussert, a. a. O. p. 42: „There follows immediately „Universorum creatorem, regem sæculorum, immortalem et invisibilem“: but it is not clear that the first clause, any more than the rest, belongs to the creed, and not to the Comment“. Dagegen erklärt Denzinger, a. a. O. p. 8 die Worte „*universorum creatorem, regem sæculorum, immortalem et invisibilem*“ in „Sermo 215“ für Symbolworte. Dass der letztere Recht hat, erhellt aus dem Wortlaut der im Text angeführten Stellen selbst, daraus, dass Augustin die Worte „*universorum*“ &c. in dem gleich darauf Folgenden deutlich commentirt („Ipse est

Symboli" n. 2; — „Fides itaque catholica hæc est, *omnipotentem, immortalem* atque *invisibilem* credere *Deum Patrem*" &c. und „quam unitatem non audemus dicere tres Deos, nec tres omnipotentes, nec tres invisibiles, nec tres immortales, sed unum Deum, de quo dicit Apostolus: *Immortali, invisibili, incorruptibili solo Deo honor et gloria*", „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" 2 n. 10; — „Nos autem, dilectissimi, quibus datum est credere, nec solem credamus Deum vel regem coeli —, sed credamus *in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem coelorum*. Qui enim cuncta, quæ voluit, de nihilo fecit, ipse regit, quæ fecit. Immortales isti, qui a nobis superius commemorati sunt, ideo dii non sunt, quia et comprehendi et videri possunt, ceteros autem — Jovem" &c. „homines mortales fuisse" &c. „Nostræ autem sacræ literæ, qualem Deum prædicent, Paulum audite apostolum: *Immortali*, inquit, *invisibili*" &c. — „Credimus ergo Deum *immortalem* et *invisibilem*", „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" 3 n. 3; — „Ecce qualem te fecit omnipotens, qui te creavit. Agnosce te prius, qui sis, et agnosces, qui te fecit, qui sit. Rex terrenus ideo mortalis, quia visibilis; rex coelestis immortalis et invisibilis. Rex terrenus, cum nihil creaverit, omnia tamen in potestate accepit; et non credis regem, qui omnia creavit, quod cuncta gubernet et regat" &c. „Sed ideo ille rex magnus, qui novit, quomodo regat, quod creavit" &c. „Confiteamur, intelligamus, habere nos regem immortalem et invisibilem", „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" 4 n. 2 s.[16]); — „Ad hanc (caritatem)

quippe Deus omnipotens, qui in primordio mundi cuncta ex nihilo fecit, qui est ante sæcula, qui fecit et regit sæcula. Non enim tempore augetur, aut loco distenditur, aut aliqua materia concluditur aut terminatur, sed manet apud se et in se ipso plena et perfecta æternitas, quam nec comprehendere humana cogitatio potest, nec lingua narrare. Nam si munus, quod promittit sanctis suis, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quomodo potest ipsum, qui promittit, aut mens concipere, aut cor cogitare, aut lingua narrare?"), weiter 3) aus den ob. im Texte aus Augustins „Sermo 212. In traditione Symboli" und den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos" 2, 3 und 4 angeführten Stellen, endlich 4) aus der Symbolauslegung des Fulgentius, die allem Zweifel und Streit ein Ende macht.

[16]) Hahn bemerkt, a. a. O. S. 21 Anm. 3: „Sermo III — scheint hier auch dem

pervenitur ex fide, quæ isto Symbolo continetur: ut credatis *in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, immortalem, regem sæculorum, visibilium et invisibilium creatorem* —. „Ac per hoc (dadurch, dass das vom Sohne Gottes gilt, was Joh. 10,30 und Phil. 2, 6 gesagt wird) quomodo non erit omnipotens Filius —? Est autem etiam natura invisibilis —, qua natura etiam immortalis — manet. Est etiam ipse sæculorum visibilium et invisibilium creator —. Sed quoniam semetipsum exinanivit — formam servi accipiens, per hanc formam servi invisibilis visus est —. In hac forma servi infirmatus est omnipotens —. Per hanc formam servi immortalis mortuus est —. Per hanc formam servi rex sæculorum die tertio resurrexit. Per hanc formam servi visibilium et invisibilium creator ascendit in coelum“. — „Hæc Trinitas unus Deus est, omnipotens, invisibilis, rex sæculorum, visibilium et invisibilium creator“, Aug. „Sermo 212. In traditione

Zusatz „*universorum creatorem*“ zu haben, aber es bedarf nur der Einsicht in den ganzen Zusammenhang, um sich zu überzeugen, dass es auch hier Interpretament sei. „Nos autem, Dilectissimi“, heisst es nach einer ausführlichen Zurückweisung der Naturvergötterung, „quibus donatum est credere, nec solem credamus Deum vel regem coeli, nec mare aut nescio quem regem ejus Neptunum, quem fingit vanitas, non veritas, nec terram et Plutonem: sed *credamus in Deum Patrem omnipotentem,* universorum creatorem, regem coelorum“. Allein Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“ und „Sermo 212. In traditione Symboli“ und vor Allem Fulgentius's Symbolauslegung zeigen, dass wir sowohl in der von Hahn angeführten Stelle als auch in den im Texte citirten Stellen überhaupt Spuren davon haben, dass auch das vom Verfasser der „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4 ausgelegte Symbol im ersten Artikel die Worte „*universorum* — *immortalem*“ enthalten hat. Nur darüber kann man in Zweifel sein, ob das dritte von den Gott dem Vater beigelegten Prädikaten „*regem sæculorum*“ oder „*regem coelorum*“ gelautet hat. Die Worte „sed credamus *in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem coelorum*“ in „Sermo“ 3 n. 3 und „rex coelestis immortalis et invisibilis“ in „Sermo“ 4 n. 2 fordern „*coelorum*“ nicht nothwendig. In jenem kann nämlich „*coelorum*“ auch eine dem Redner angehörige, durch das vorangehende „nec solem credamus Deum vel regem coeli“ hervorgerufene Veränderung von „*sæculorum*“ sein, und in diesem kann „rex coelestis“ dem vorangehenden „rex terrenus“ seinen Ursprung verdanken. Densinger, der auch in den drei in Rede stehenden „Sermones“ richtig die Spuren der Symbolworte „*universorum* — *immortalem*“ erkannt hat, nimmt an, dass der Verfasser „*coelorum*“ statt „*sæculorum*“ in seinem Symbol gehabt habe.

Symboli“ n. 1 [17]). Einige Aehnlichkeit mit den Worten „*universorum — immortalem*“ und „*invisibilem — creatorem*“ welche nach dem

[17]) Es könnte Jemand die Ansicht aufstellen, dass in Augustins „Sermo 212. In traditione Symboli“, sowohl das „*visibilium et invisibilium*“ statt „*universorum*“ als auch die Ordnung der vier Prädikate dem Kirchenvater selber und nicht dem Symbol angehöre, das er vor Augen gehabt hat, und dass in diesem die vier Prädikate nicht anders gelautet und in keiner anderen Ordnung gestanden haben, als in dem in Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“ und von Fulgentius ausgelegten Symbol. Und für diese Ansicht könnte er anführen, dass der erste Artikel in dem so eben angeführten „Sermo“ Augustins „*Credimus in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem*“ laute; dass Augustin in „Sermo 212“ das carthaginiensisch-afrikanische Symbol nicht eigentlich auslege, sondern nur vor Augen habe und daher das, was er in demselben von diesem Symbol angeführt habe, in freierer Form angeführt haben könne; endlich dass er in ihm einmal „sæculorum visibilium et invisibilium creator“ statt „visibilium et invisibilium creator“ sage, und einmal „visibilis“ vor „omnipotens“ stelle (in den Worten „per hanc formam verbi invisibilis visus est —. In hac forma servi infirmatus est omnipotens“), was davon zeuge, dass er in ihm um Wortlaut und Form des ersten Artikels nicht sehr bekümmert gewesen sei. „*Visibilium et invisibilium*“ statt „*universorum*“, könnte er noch hinzufügen, sei durch den Einfluss des Nicänums hervorgerufen worden. — Allein man wird dabei stehen zu bleiben haben, dass das Symbol, was Augustin in „Sermo 212“ vor Augen gehabt hat, wirklich die Worte „*invisibilem, immortalem, regem sæculorum, visibilium et invisibilium creatorem*“ enthalten habe. Hiefür spricht ausser dem Umstande, dass wir in den Worten „ex fide, quæ isto Symbolo continetur: ut credatis *in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, immortalem, regem sæculorum, visibilium et invisibilium creatorem*“ doch ein förmliches Citat haben, die Thatsache, dass Augustin in der auf dieses Citat folgenden Entwickelung die vier Prädikate „omnipotens — visibilium et invisibilium creator“ drei Mal wesentlich mit denselben Worten und in derselben Ordnung wiederholt. Dass er einmal vor „*visibilium*“ &c. „*sæculorum*“ setzt, ist dadurch hervorgerufen, dass „*sæculorum*“ in dem Symbol, das er vor Augen hatte, unmittelbar vor „*visibilium*“ stand (Augustin verband an der betreffenden Stelle „*sæculorum*“, das zu „*regem*“ gehörte, mit „*visibilium*“); und dass er erst sagt, der unsichtbare Gottessohn sei durch die Knechtsgestalt, die er annahm, gesehen worden, und dann, der allmächtige sei durch dieselbe kraftlos gemacht worden, hat darin seinen Grund, dass das Glied von der Menschwerdung Christi im Symbol dem von seinem Leiden vorangeht, und von den beiden Prädikaten „omnipotens“ und „invisibilis“ sich dieses nur auf das erstere und jenes nur auf das

Angeführten für das carthaginiensisch-afrikanische Symbol eigenthümlich gewesen sind, haben die Worte *„sæculorum omnium et creaturarum regem et conditorem“* in dem ob. S. 128 ff. besprochenen altkirchlichen Symbol, sowie auch die Worte *„invisibili et impassibili“* in dem Symbol der altaquilejensischen Kirche.

Die Frage, wann die Worte *„universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem“*, und die Worte *„invisibilem, immortalem, regem sæculorum, visibilium et invisibilium creatorem“* im Nordafrika zum Symbol hinzugefügt worden seien, muss dahin beantwortet werden, dass dies vor dem Auftreten des Arianismus oder doch, ehe er sich im Abendlande geltend gemacht hatte, geschehen sei, indem ihre Aufnahme in der Zeit des Kampfes mit den Arianern sich kaum begreifen lässt. Das Prädikat „invisibilis“ vom Vater war ja eins der arianischen Stichworte, und die Schriftstelle, der sowohl dieses Prädikat als die Prädikate „immortalis“ und „rex sæculorum“ entnommen sind, 1 Tim. 1, 17, war (nebst der Parallelstelle 1 Tim. 6, 17) eine der Hauptstellen, auf die sich die Arianer für ihre Lehre vom Sohne beriefen. Hätte man deshalb in Nordafrika die in Rede stehenden Prädikate nach 325 oder doch 340—50 in das Symbol aufgenommen, so würde man dort einerseits sich dem Verdachte ausgesetzt haben, heimlich arianisch gesinnt zu sein, andererseits den Arianern Waffen in die Hände gegeben haben. Wir sehen ja aus Ambrosius's

letztere Glied in Beziehung setzen liess. Daraus, dass das von Augustin in „Sermo 215. In redditione Symboli“ ausgelegte Symbol im ersten Artikel *„universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem“* gehabt hat, folgt natürlich noch nicht, dass das Symbol was ihm in „Sermo 212. In traditione Symboli“ vor Augen gestanden hat, in diesem Artikel nicht *„invisibilem, immortalem, regem sæculorum, visibilium et invisibilium creatorem“* gehabt haben könne, indem das carthaginiensisch-afrikanische Symbol, das er in jenem „Sermo“ auslegt, und das ihm in diesem vor Augen steht, erweislich in mehr als einer Form existirt hat (vgl. insbesondere das *„ascendit ad coelos“* und *„in coelum“* in Augustins „Sermo 215“ und Fulgentius's Auslegung des Symbols mit dem *„assumtus in coelum“* in den „Sermones de Symbolo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4), und Augustin sehr wohl einmahl ein Form desselben ausgelegt und das andere Mal eine zweite vor Augen gehabt haben kann. — Auch Denzinger nimmt an, dass in dem Symbol, das Augustin in „Sermo 212“ vor Augen gehabt hat, *„visibilium et invisibilium creatorem“* gestanden habe.

„Explanatio Symboli ad initiandos", wie die Arianer sich für ihre Lehre auf das *„invisibili et impassibili"* im aquilejensischen Symbol beriefen, und aus Fulgentius's Auslegung des Symbols selbst, wie sie die Prädikate, die in dem carthaginiensisch-afrikanischen dem Vater beigelegt wurden, zu Gunsten derselben missbrauchten. Diese für das so eben genannte Symbol so characteristischen Prädikate müssen schon aus älterer Zeit stammen, wie uns denn auch die andere Haupteigenthümlichkeit desselben Symbols, das *„per sanctam ecclesiam"* am Schlusse des dritten Artikels, schon bei Cyprian begegnet [18]). Wie schon oben gesagt, ist ein Theil derselben, *„regem sæculorum, invisibilem et immortalem"* aus 1 Tim. 1, 7 genommen [19]). Sie waren aller Wahrscheinlichkeit nach gegen das Heidenthum gerichtet, gegen welches sie auch im „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" 3 n. 3 angewendet werden.

* * *

Wir haben von Augustin nicht weniger als acht Auslegungen des Symbols: 1. die in seiner Schrift „De fide et Symbolo liber unus" [1]), 2. die in seinem „Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate" n. 2—29 oder C. VII—CXIII [2]), 3. die in seiner Schrift „De agone Christiano", von der Augustin selbst in seinen Retractationen sagt, dass sie die Glaubensregel, d. h. das Symbol enthalte [3]), 4. Die in

18) Mit *„universorum creatorem"* kann das *„mundi conditorem"* in Tertullians Relation der Glaubensregel in „De vel. virgg." c. 1 und das *„mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit"* in seiner Relation derselben in „De præscriptt. hæret." c. 13 verglichen werden.

19) 1 Tim. 1, 17 lautet schon bei Tert. „Adv. Prax." c. 15 *„Regi autem sæculorum, immortali, invisibili, soli Deo"*.

1) Von ihr bemerkt jedoch der Kirchenvater in „Retractt. 1, 17: „in quo de rebus ipsis ita disseritur, ut tamen non fiat illa verborum contexio, quæ tenenda memoriter competentibus traditur".

2) Sie ist merkwürdiger Weise weder von Walch noch von Hahn benutzt worden.

3) „Liber de agone Christiano fratribus in eloquio latino ineruditis humili sermone conscriptus est, fidei regulam continens, et præcepta vivendi", „Retractt. II, 3. Die Benedictiner bemerken in ihrer Inhaltsangabe des Buchs von n. 15—34: „Postea, catholicæ fidei capita singula Symbolo comprehensa percurrens, exortas varias in eam hæreses detegit et vitari jubet". Die Art, wie Augustin die Glaubensregel oder das Symbol in „De agone Christiano" behandelt,

seinem „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“, 5—7. die in seinen „Sermones 212—14. In traditione Symboli“ und 8. die in seinem „Sermo 215. In redditione Symboli“. Ausserdem hat Augustin, so viel ich weiss, an achtzehn Stellen einzelne Theile des Symbols angeführt [4]), und in seiner Schrift „De Genesi ad literam imperfectus liber“ n. 2—4 eine kurze Uebersicht über die „fides catholica“ gegeben, eine Uebersicht, die zu der Classe von Documenten gehört, die man als subjective, individuelle Darstellungen des kirchlichen Glaubens oder der „regula fidei“ im weiteren Sinne betrachten und z. B. mit der „Expositio fidei catholica“ des Epiphanius in dem Panarion und der Anakephalaiosis dieses Kirchenvaters parallelisiren kann.

Augustin war bekanntlich in Mailand von Ambrosius getauft, und sein persönliches Taufbekenntniss war mithin das mailändische Symbol, und da dieses Symbol, wie wir in der Abhandlung über die „Explanatio Symboli ad initiandos“ des Ambrosius gesehen haben, mit dem römischen (altrömischen) übereinstimmte, das Symbol der römischen Kirche. In Nordafrika war dagegen, wie wir in der vorstehenden Abhandlung über das carthaginiensisch-afrikanische Symbol bei Fulgentius von Ruspe gesehen haben, seit alter Zeit (in einigen Nüancen) ein Symbol im Gebrauch, dass nicht unbedeutend vom römischen abwich, und dessen Haupteigenthümlichkeiten darin bestanden, dass in ihm zu „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*“ eine Reihe von eigenthümlichen Zusätzen („*universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem*“, „*invisibilem, immortalem, regem sæculorum, visibilium et invisibilium creatorem*“) hinzugefügt, und das Glied von der Kirche aus seiner ohne Zweifel ursprünglichen Stellung zwischen

führt es mit sich, dass dieses Buch nur in sehr geringem Grade Quelle ist, wo es sich frägt, wie die einzelnen Glieder des Symbols gelautet haben. Dagegen ist es eine wichtige Quelle bei den Fragen, ob Augustins Symbol dieses oder jenes Glied enthalten habe, oder nicht. Es ist bisher noch von keinem Symboliker benutzt worden.

4) Diese von den Symbolikern zum grössten Theile bisher nicht beachteten und benutzten Stellen finden sich in Serm. 51 n. 18, 52 n. 6, 57 n. 2, 58 n. 1 und n. 6, 186 n. 2, 245 n. 4 und 262 n. 7, „De fide et operibus liber unus“ n. 14, Enarr. in Ps. 8 n. 11, Enarr. in Ps. 9 n. 6 und Enarr. II in Ps. 90 (91) n. 1, Tract. XXXVI in Ev. Joh. n. 4 und Tract. LXXVIII in Ev. Joh. n. 1 und 2, „De civitate Dei“ Lib. XVII C. IV n. 9, „Contra Sermonem Arianorum liber unus“ n. 6 c. VIII und „Liber de prædest. sanctt.“ n. 30.

den Gliedern vom heiligen Geiste und der Vergebung der Sünden herausgenommen und an das Ende des mit „*vitam æternam*“ schliessenden dritten Artikels gestellt war, und zwar in der Weise, dass die Präposition „*per*“ sie mit den drei vorangehenden Gliedern verband („*remissionem peccatorum*, *carnis resurrectionem et vitam æternam per sanctam ecclesiam*“). Hieraus folgte, dass Augustin, sobald er Presbyter in Hippo wurde (391) und dadurch in die Lage kam, das Symbol zu gebrauchen, zwischen diese zwei Symbole oder Symbolformen gestellt war. Betrachten wir nun seine ob. S. 264f. angeführten acht Auslegungen des Symbols (sowie seine ob. S. 265 erwähnte Uebersicht über die „fides catholica“ und die ebds. in Anm. 4 citirten achtzehn Stellen), in der Absicht, zu erfahren, wie er sich in dieser eigenthümlichen Lage im Bezug af den Gebrauch der beiden Symbole verhalten hat, so nehmen wir wahr, dass er in der Regel ganz oder wesentlich seinem eigenen Symbol, dem mailändisch-römischen, gefolgt ist, und zwar schon von Anfang an (schon im „Sermo 214. In traditione Symboli“, den er als angehender Presbyter hielt, und in der Schrift „De fide et Symbolo“, ursprünglich einer Rede, die er 393 als Presbyter vor dem Concil zu Hippo gehalten hatte), während er das carthaginiensisch-afrikanische Symbol nur einmal, im „Sermo 212. In traditione Symboli“, in welchem er das römische Symbol auslegt, berücksichtigte [5]). Dieses Verfahren Augustins wird man nicht auffällig

[5]) Ich will hier in deutscher Uebersetzung das wiederholen, was ich in Theol. Tidsskr. B. IV S. 268—72 über die ganz eigenthümliche Art, wie Augustin das Symbol in „Sermo 212. In traditione Symboli“ behandelt hat, auseinandergesetzt habe.

Augustin bespricht in „Sermo 212. In traditione Symboli“ nach einigen einleitenden Worten die göttlichen Personen, und zwar in der Weise, dass er zeigt, dass nicht allein der Vater, sondern auch der Sohn and der heilige Geist, dass die ganze Trinität „omnipotens, invisibilis, immortalis, rex sæculorum, visibilium et invisibilium creator“ sei, ohne dass es doch auf der einen Seite drei „domini omnipotentes, creatores“ gebe, und auf der anderen Seite der Vater, der Sohn und der heilige Geist eine Person seien. Wenn im Symbol Dinge vom Sohne ausgesagt würden, die darauf führten, dass er nicht „omnipotens, invisibilis, immortalis“ u. s. w., sondern das Gegentheil „infirmus, visibilis, mortalis“ u. s. w. sei, wie dass er von dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria geboren worden, dass er unter Pontius Pilatus gelitten“ u. s. w., so seien diese Dinge von ihm nur in sofern ausgesagt, als er „semet ipsum exinanivit, non formam Dei amittens, sed formam

finden, wenn man Folgendes erwägt: Jenes Symbol war sein eigenes; es war das des Ambrosius, eines Mannes, der sein Lehrer gewesen, der

servi accipiens. „Per formam servi" sei er, der Unsichtbare, gesehen worden („invisibilis visus est") u. s. w. Hierauf bespricht er die beiden Glieder der Hoffnung im dritten Artikel *„remissionem peccatorum"* und *„carnis resurrectionem"* („Ex hac fide gratiam sperate, in qua vobis peccata omnia dimittentur. — Post hanc etiam mortem — sperate etiam in fine corporum vestrorum resurrectionem"), nachdem er in den Worten „credite, ut intelligatis" zu ihnen übergegangen war. Offenbar fällt für Augustin in diesem „Sermo" das Symbol im Ganzen in zwei Theile: 1. den Glauben, der für ihn der Glaube, der rechte Glaube an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist ist („Ad hanc — caritatem —", sagt er im Anfang der Rede, „pervenitur ex fide, quæ isto Symbolo continetur, ut credatis *in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem*" &c. Nec ab ista excellentia Dei filium separetis. — Spiritus Patris et Filii ab utroque missus, unitas amborum, æqualis ambobus. Hæc Trinitas unus Deus est, omnipotens, invisibilis" &c. und „Credite, ut intelligatis") und 2. die Hoffnung (die Sündenvergebung und die Auferstehung des Fleisches). Jener erste Theil bildet den Haupttheil des Symbols, seinen eigentlichen Inhalt, seinen wesentlichen Kern, so zu sagen, und die Behandlung desselben bildet darum auch den Haupttheil und den Kern der Rede. Der Theil des Symbols, der die Hoffnung behandelt, nimmt dagegen eine verhältnissmässig untergeordnete Stellung in ihm ein, und die Behandlung desselben bildet daher mehr nur einen Anhang zur Behandlung des ersten Theils. In diesem Theile wird im Grunde und eigentlich und allein der Glaube, der rechte Glaube an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist besprochen; denn zwar werden in ihm auch alle Glieder des zweiten Artikels von dem zweiten an bis zum letzten berührt, aber Augustin berührt sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern nur in der Absicht, zu zeigen, dass der Sohn, der, ebensowohl wie der Vater, Allmächtige, Unsichtbare u. s. w., nur dadurch, dass er sich selbst entäusserte, und eine Knechtsgestalt annahm, nur „per formam servi" schwach, sichtbar, u. s. w. geworden sei. Ihre Berührung soll nur diesem Zwecke dienen und dient nur ihm, und sie werden darum auch nur berührt (einzelne so, dass sie nicht einmal vollständig angeführt werden, wie das Glied von der Auferstehung, in welchem *„a mortuis"*, und das Glied von der Wiederkunft, in dem *„inde"* fehlt). — Die Rede enthält offenbar eine trinitarische und antiarianische Auslegung des Symbols; das Symbol wird in derselben von einem trinitarischen und antiarianischen Gesichtspunkt aus und in trinitarischer und antiarianischer Tendenz besprochen. Was Augustin dazu bewogen hat, es von einem solchen Gesichtspunkte aus und in solcher Tendenz zu besprechen, sind ohne Zweifel theils die Zeitverhältnisse, theils sein Eifer gegen den Arianismus gewesen. Wenngleich nämlich die afrikanische Kirche zu seiner Zeit im Ganzen vom Arianismus noch nicht sonderlich beunruhigt wurde, so dass er in „Tract. XL in Ev. Joh." n. 7 sogar sagen konnte: „Arianorum autem (hæresis) adhuc

an kirchlicher Grösse alle abendländischen Bischöfe der Zeit überragte, und der im damaligen Abendlande, und nicht bloss hier, im höchsten

videtur habere aliquas motiones, quasi cadaveris putrescentis, aut certe, ut multum, quasi hominis animam agentis; oportet inde reliquos liberari, sicut inde multi liberati sunt": so hatte man doch damals in Afrika verschiedene Kämpfe gegen einzelne grössentheils von auswärts gekommene Arianer zu führen, Kämpfe, welche alle, insbesondere der letzte von ihnen, als Vorspiele zu dem grossen antiarianischen Kampfe betrachtet werden können, den die afrikanische Kirche nach Augustins Tod in der vandalischen Zeit zu führen hatte. Und Augustin selbst war ein so eifriger Gegner des Arianismus, dass er ihn auch da bekämpfte, wo er keine specielle Veranlassung und Aufforderung dazu hatte. S. seine Schriften „Collatio cum Maximino Arianorum episcopo", „Contra Maximinum Arianorum episcopum libri duo" und „De Trinitate libri quindecim", sowie mehrere seiner Briefe (ep. 170. 238—42), „Tract. in Ev. Joh." (Tractt. XVIII. XX. XXXVI. XXXIX. LXXI LXXVIII u. s. w.) und Sermonen (Sermo 52. 117—119. 140. 141. 344) und Poss. „Vit. Aug." c. 17. Dass Augustin in „Sermo 212" den Arianismus gerade in der Weise bekämpft, dass er darzuthun sucht, dass die Prädikate „omnipotens, invisibilis, immortalis, rex sæculorum, visibilium et invisibilium creator" auch dem Sohne und Geiste zukommen, hat seinen Grund in einem doppelten Umstande. Zuvörderst in dem Umstande, dass die Arianer oft 1 Tim. 1, 17 und insbesondere 1 Tim. 6, 15 zum Beweise dafür anführten, dass nur der Vater „omnipotens, invisibilis" und „immortalis" sei, und der Sohn darum nicht Gott sein könne (s. die Worte des Arianers Maximinus, „Collatio cum Maximino", Opp. T. VIII p. 729. 731. 740 ed. Migne und Augustins Schrift gegen Maximinus Lib. 1 c. 4 und Lib. 2 c. 9. 11 und 12, ebds. p. 746. 762. 766) und zweitens in dem Umstande, dass der erste Artikel in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol die angeführten Prädikate enthielt (nur dass das eine an einigen und wohl den meisten Orten „*universorum creatorem*" und nicht „*visibilium et invisibilium creatorem*" lautete, und die Ordnung derselben an diesen Orten eine andere war; s. ob. S. 262 f.), und die Arianer, wie wir aus der ob. S. 245—64 mitgetheilten und besprochenen Symbolauslegung des Fulgentius von Ruspe gesehen haben, diese Prädikate für ihre Lehre und wider die katholische missbrauchten. — Wenn man darauf Acht giebt, wie Augustin auf der einen Seite in der Einleitung zu dem von der Trinität handelnden Haupttheil des „Sermo" ausspricht, dass die Liebe, diese eine gute Perle, in deren Besitz zu kommen die Katechumenen streben sollen, und die sie durch die Ausgiessung des heiligen Geistes in ihre Herzen erwerben würden, durch den Glauben, der im Symbol enthalten sei, den Glauben, den rechten Glauben an den Vater, Sohn und heiligen Geist erlangt werde („Hæc — margarita — est caritas, quæ diffundetur in cordibus vestris per Spiritum sanctum, qui dabitur vobis. Ad hanc pervenitur ex fide, quæ isto Symbolo continetur, ut credatis *in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem*" &c.), und wie er auf der anderen Seite, nach-

kirchlichen Ansehen stand; es war das einer so hochangesehenen Kirche, wie die mailändische; vor Allem aber es war das der römischen

dem er vom Glauben, dem rechten Glauben an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist gehandelt hatte, diesen Glauben wieder als die Quelle der Hoffnung der Katechumenen auf Gnade, auf die Gnadengabe der Vergebung der Sünden (und der Auferstehung des Fleisches) bezeichnet („Ex hac fide gratiam sperate, in qua vobis peccata omnia dimittentur" &c.): so wird man gewahr werden, dass Augustin in „Sermo 212" den christlichen Glauben, die christliche Hoffnung und die christliche Liebe bespricht, und zwar in der Weise, dass er den ersten als Quelle und Grund für die beiden anderen darstellt und ihm den Platz zwischen diesen giebt, denselben von ihnen, seinen Früchten umgeben sein lässt („caritas fides, spes"), ihn in das Centrum stellt. — Aus dem Dargelegten erklärt sich auch das auffallende Factum, dass Augustin in dem in Rede stehenden „Sermo" das Glied von der Kirche nicht berührt hat. Es gehörte weder zu den Artikeln des Glaubens noch der Hoffnung und konnte somit kaum berührt werden. Augustin konnte beinahe nichts Anderes thun, als von dem Glauben an den Vater, dem Sohn und den heiligen Geist zur Vergebung der Sünde übergehen. Wenn er am Schluss der Rede dessenungeachtet sagt, dass er in ihr zu den Katechumenen von dem gesammten Symbol gesprochen habe („Hinc igitur brevem sermonem de universo Symbolo vobis debitum reddidi"), und dass sie, wenn ihnen nun das Symbol würde mitgetheilt werden („Sermo 212" ist vor der „traditio Symboli" gehalten und leitet sie ein), erkennen würden, dass es in der Rede, die sie gehört, vollständig in kurzer Zusammenstellung enthalten gewesen sei („in quo Symbolo quod audieritis totum in isto sermone breviter collectum agnoscetis"): so ist dies im ersten Augenblick sehr verwunderlich. Die nicht ganz genaue Weise zu reden, die in den angeführten Worten liegt, auf welche das bekannte „a potiori fit denominatio" angewendet werden muss („potius" ist hier Alles mit Ausnahme von „*sanctam ecclesiam*"), erklärt sich doch hinlänglich daraus, das Augustin erstens in der Rede wenigstens das behandelt hat, was ihm in ihr offenbar der Hauptinhalt des Symbols war: den Glauben, den rechten Glauben an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, dass er ferner in ihr im Ganzen genommen das Symbol auch von Anfang bis zu Ende durchgegangen ist („Ad hanc pervenitur ex fide, quæ isto Symbolo continetur, ut credatis *in Deum Patrem omnipotentem*" &c., „sperate etiam in fine vestrorum corporum resurrectionem"), und dass endlich das Glied von der Kirche in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol, ein Symbol, das von ihm in derselben zwar nicht eigentlich ausgelegt, aber doch zum Theil berücksichtigt worden ist, ausserhalb der eigentlichen Reihe der Symbolglieder gestanden und eine Art Supplement zu ihnen gebildet hat (vgl. insbesondere die Worte: „Videtis certe, carissimi, etiam in ipsis Symboli verbis, quomodo conclusioni omnium regularum, quæ ad sacramentum fidei pertinent, quasi supplementum quoddam additum, ut diceretur

Kirche, der einzigen „sedes apostolica“ des Abendlandes, der Mutter vieler abendländischen Kirchen und insbesondere der Mutter der afrikanischen, der Kirche, die dem Abendlande für die vornehmste aller Kirchen der Welt galt, und deren Bischöfe man hier und insbesondere in Afrika schon im dritten Jahrhundert als die Repräsentanten der Einheit des kirchlichen Episkopats und der Kirche selbst betrachtete, was auch Augustin that [6]), endlich der Kirche, die von sich behauptete, und von der man im Abendlande annahm, dass sie, wie alles Ueberlieferte überhaupt, so insbesondere das Symbolum treu und unverfälscht bewahrt habe, ein Annahme die sich auch bei Ambrosius findet (s. ob. S. 80 f.), und die darum seinem Schüler Augustin nicht fremd gewesen sein kann. Und ebenso wird man es, wenn man das zuletzt Bemerkte erwägt, nicht so auffällig finden, dass Augustin das mailändisch-römische Symbol in Afrika brauchen durfte, und zwar schon zu einer Zeit, wo er nur noch Presbyter, ja nur noch angehender Presbyter war, wobei übrigens auch noch das ausserordentliche Ansehen mit in Betrachtung kommt, dessen er vermöge seiner geistigen Grösse schon von Anfang an in seiner heimathlichen Kirche genoss, ein Ansehen, welches auch bewirkte, das ihm, dem jungen Presbyter, die Aufgabe zu Theil wurde, das Symbol vor den zu Hippo versammelten Bischöfen auszulegen [7]).

per sanctam ecclesiam“ in Augustins „Sermo 215. In redditione Symboli“). Die Betrachtung des Gliedes von der Kirche, welche die eigenthümliche Stellung, die dieses Glied in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol hatte, hervorgerufen hat und hervorrufen musste, und die von Augustin an der oben citirten Stelle, so scharf ausgesprochen worden ist, hat sie auch in „Sermo 212“, in dem Augustin, wie man insbesondere daraus ersieht, dass er in ihm „*vitam æternam*“ weder citirt, noch bespricht, zwar sein eigenes Symbol, das mailändisch-römische ausgelegt hat, aber doch in der Weise, dass ihm zum Theil jenes Symbol vor Augen stand, dass er zum Theil auf dasselbe Rücksicht nahm, insoweit geltend gemacht, als er annahm, er habe kein Glied des Symbols übergangen, während er doch „*sanctam ecclesiam*“ nicht berührt hatte. Vielleicht hat sogar die erwähnte Betrachtung des Gliedes von der Kirche mit dazu beigetragen, dass er es in der Auslegung nicht berührt hat.

6) Augustin sagt ausserdem in Ep. 43 c. 3 n. 7 (Opp. T. II p. 163 ed. Mig.) von der römischen Kirche, dass in ihr der Principat des apostolischen Lehrstuhles beständig in Kraft gestanden habe („Romanæ ecclesiæ, in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus“).

7) Man könnte auch annehmen wollen, das römische Symbol sei in Hippo Regius

Dass aber Augustin in einem seiner „Sermones" über das Symbol, dem „Sermo 215. In redditione Symbol", das carthaginiensisch-afrikanische Symbol auslegt, hat nichts so Verwunderliches, dass man ihm deshalb diese Rede, die ihm in allen Handschriften beigelegt wird, und die wie wir ob. S. 245 Anm. 1, sowie S. 265 ausgesprochen haben, seiner ganz würdig ist und Nichts enthält, was dawider streitet, dass sie von ihm herrührt, absprechen sollte, oder, dass man auch nur berechtigt wäre, daran zu zweifeln, dass sie ihn zum Verfasser habe. Augustins Bisthum war sehr gross [8]), es gab viele Donatisten innerhalb seiner Gränzen, und er führte nicht wenige von diesen zur katholischen Kirche zurück [9]). Wie leicht konnte da Rücksicht auf diese neuen Katholiken, die fest an ihrem ererbten afrikanischen Symbol hingen, und deren Gewissen er schonen musste, und zugleich Rücksicht auf noch nicht bekehrte Donatisten ein oder das andere Mal ihn dazu bewegen, dem Gebrauche des mailändisch-römischen Symbols zu entsagen und sich an das seiner Heimath zu halten [10]). Hiezu kommt noch, dass Augustin auch noch in einer anderen von seinen Reden, dem „Sermo 212. In traditione Symboli", einer Rede, die so grundaugustinisch ist, dass es Niemanden einfallen wird, sie Augustin absprechen zu wollen, zwar nicht das carthaginiensisch-afrikanische Symbol geradezu ausgelegt, aber es doch vor Augen gehabt und auf dasselbe Bezug genommen hat [11]).

schon vor Augustins Zeit gebraucht worden. Allein dies ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch höchst unwahrscheinlich. Man erwartet in Hippo den Gebrauch des Symbols der Metropolis der ganzen afrikanischen Kirche, Carthagos.

8) S. Tillemont, „Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles" T. XIII p. 147.

9) S. Ep. 209 n. 2 (Opp. T. II p. 953 ed. Mig.).

10) Uebrigens hatte Augustin nicht bloss in seinem eigenen Bisthum, Hippo, zu predigen, sondern er musste nicht selten auch in Carthago und an anderen Orten in Afrika predigen (s. „Retractt." Lib. II c. 2, „Sermo" 219 c. 2 und Tillemont, „Memoires" T. XIII p. 246 und die Benedictiner in der Praef. zu T. V. p. 10 ed. Mig.), wie er denn auch Predigten für Andere schrieb. Auch hierdurch kann er Veranlassung bekommen haben, einzelne Male das afrikanische Symbol auszulegen. Doch ist es das Wahrscheinlichste, dass ihm der im Text angeführte Umstand Veranlassung dazu gegeben hat.

11) Vielleicht ist auch das „rex sæculorum" in den Worten „quando eis (den Bürgern der „civitas Dei") promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe rege

Ich habe oben geäussert, dass Augustin in der Regel ganz oder **wesentlich** sein eigenes Symbol, das mailändisch-römische, ausgelegt habe. Bei dem Worte „**wesentlich**“ habe ich den „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ und das „Enchiridion ad Laurentium“ im Auge gehabt, indem wir in diesen beiden Schriften ein Symbol ausgelegt finden, das in **einem** Punkte von dem mailändisch-römischen Symbol, wie es Augustin anderwärts, in „De fide et Symbolo“, in „De agone Christiano“ und in den „Sermones 212—14. In traditione Symboli“ ausgelegt hat, abweicht, nämlich darin, dass es nach „*carnis resurrectionem*“, womit das Symbol in allen den angeführten Schriften schliesst [12]), noch den Zusatz „*in vitam æternam*“ enthält. S. die Stellen: „Quomodo *carnis resurrectionem*? Ne forte putet aliquis, quomodo Lazari, ut scias, non sic esse, **additum est**: *in vitam æternam*“, „Serm. de Symb. ad Catech.“ c. IX n. 17, „Jam vero de **resurrectione carnis**, non sicut quidam revixerunt iterumque sunt mortui, sed **in æternam vitam**, sicut Christi ipsius caro resurrexit“ &c., „Ench. ad Laur.“ n. 23 C. LXXXIV und „Cum vero genus humanum peccata longe separaverunt a Deo, per mediatorem, qui solus sine peccato

sæculorum sine ullo temporis fine regnabunt“, dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol entnommen. — Man könnte dagegen, dass „Sermo 215“ von Augustin ist, anführen wollen, dass die zu „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*“ hinzutretenden vier Prädikate in diesem „Sermo“ in anderer Ordnung stehen, als im „Sermo 212“, und eins von ihnen dort anders lautet als hier (dort „*universorum creator*“, hier „*visibilium et invisibilium creator*“; s. ob. S. 261 ff.). Wenn Augustin der Verfasser von „Sermo 215“ ist, könnte man sagen, so sollte man erwarten, dass er in diesem „Sermo“ ganz dieselbe Form des afrikanischen Symbols ausgelegt haben würde, als er in jenem vor Augen hat. Dass er in „Sermo 215“ eine Form desselben ausgelegt und in „Sermo 212“ auf eine andere Bezug genommen haben sollte, sei unwahrscheinlich. Aber legte Augustin einzelne Male das carthaginiensisch-afrikanische Symbol aus, und existirte dieses Symbol in zwei oder mehreren Formen, so kann es auch leicht Verhältnisse und Umstände gegeben haben, welche bewirkten, dass er es einmal in der einen oder in einer von seinen Formen auslegte und ein anderes Mal in der anderen oder in einer anderen vor Augen hatte.

12) Auch in „De fide et operibus“ n. 14 schliesst der dritte Artikel mit „*carnis resurrectionem*“ („Num ergo placet, ut hoc solum homines respondeant, et continuo baptizentur? Nihil de **Spiritu sancto**, nihil de **sancta ecclesia**, nihil de **remissione peccatorum**, nihil de **resurrectione mortuorum**, postremo de ipso Domino Jesu Christo nihil, nisi quia Filius Dei est“ &c.)

natus est, vixit, occisus est, reconciliari nos oportebat Deo usque ad carnis resurrectionem in vitam æternam", ebds. n. 28 C. CVIII [13]).

Wie haben wir uns nun diese Abweichung zu erklären?

Ich glaube, durch die Annahme, dass Augustin die Worte *„in vitam æternam"* später [14]) zu seinem, dem mailändisch-römischen, Symbol hinzugefügt hat, hiezu bewogen theils durch Reflexion, theils

[13]) Auch in den Worten: „Remissa esse poenitentibus priora peccata et vitam æternam coelorumque regnum promissum" in „De genesi ad literam imperfectus liber" n. 4 gehört „vitam æternam" höchst wahrscheinlich oder vielmehr sicher zu dem Symbol, was Augustin dort vor Augen hat. Augustin hat in dem Vorangehenden zuerst von der Auferstehung der Todten gesprochen, die er mit der Wiederkunft Christi zum Gericht in Verbindung gesetzt hat („et venire ad judicandos vivos et mortuos in fine sæculi et resurrectionem mortuorum in carne, quod adhuc futurum prædicatur"), und dann von dem heiligen Geist und der Kirche geredet („Datum esse Spiritum sanctum credentibus in eum. Constitutam ab illo matrem ecclesiam" &c. Hierauf spricht er nun von der Vergebung der Sünden („Remissa esse poenitentibus priora peccata") und schliesst dann mit den Worten „et vitam æternam coelorumque regnum promissum". In diesen Worten muss er nothwendig, ebenso wie in allen den vorangehenden Sätzen, auf einen Bestandtheil des Symbols gezielt haben, und dieser Bestandtheil kann kein anderer gewesen sein als *„vitam æternam"*, und muss dieser allein gewesen sein, da das Himmelreich zwar in mehreren orientalischen Bekenntnissen (dem Bekenntnisse in Constitt. apost. 7, 41, dem längeren Bekenntnisse des Epiphanius, der *Ἑρμηνεια εἰς το Συμβολον*, dem armenischen Tauf- und Messesymbol und dem Bekenntnisse des Arius), aber in keinem occidentalischen ein Bestandtheil des dritten Artikels gewesen ist. — Doch tritt die „vita æterna" in „De gen. ad lit." nicht wie in „Serm. de Symb. ad Catech." und in „Ench. ad Laur." als untergeordneter Zusatz zu *„carnis resurrectionem"*, sondern als ein mit den vorangehenden Gliedern coordinirtes selbstständiges Glied auf. Das „et vitam æternam" &c. schreibt sich wohl daher, dass Augustin in „De Gen. ad lit." n. 2—4 ausser dem mailändisch-römischen auch das carthaginiensisch-afrikanische Symbol vor Augen gehabt hat. — Eine ähnliche Stellung, wie in dem „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" und im „Enchiridion ad Laurentium" hat übrigens das ewige Leben auch in dem zweiten Symbol im „Sacramentarium Gallicanum" („Matthias dixit: *Carnis resurrectionem in vitam æternam*").

[14]) Das „Enchiridion ad Laurentium" war eine von Augustins letzten Schriften, indem sie nach Hieronymus's Tode, der im Jahre 420 eintraf, verfasst wurde („Ench. ad Laur." c. 87), wie denn auch Augustin es in seinen Retractationen unter seinen letzten Schriften anführt (s. „Retractt." Lib. II c. 63), und der „Sermo de Sym-

durch den Umstand, dass man von heidnischer Seite die Frage aufgeworfen und behandelt hatte, ob die den Christen verheissene Auferstehung des Fleisches eine, wie die des Lazarus, oder eine, wie die Christi sei; doch so, dass auch der Umstand, dass das carthaginiensisch-afrikanische Symbol nach der Auferstehung des Fleisches noch das Glied vom ewigen Leben enthielt, dabei mit auf ihn einwirkte. Hiefür sprechen nämlich, wie mich dünkt, die Stellen: „Ne forte putet aliquis, quomodo Lazari, ut scias, non sic esse, additum est[15]): *in vitam æternam*“ und „Jam vero de resurrectione carnis, non sicut quidam revixerunt iterumque sunt mortui, sed in æternam vitam, sicut Christi ipsius caro resurrexit“ im „Serm. de Symb. ad Catech.“ und: „Ench. ad Laur.“ selbst, sowie ferner die Stelle: „Movet quosdam, et requirunt de duabus resurrectionibus, quæ conveniat promissæ resurrectioni, utramnam Christi an Lazari? Si Christi, inquiunt“ &c. „Quibus respondetur, ideo non Lazari resurrectionem, sed potius Christi congruere promissæ resurrectioni, quia Lazarus ita resurrexit, ut iterum moreretur, Christus autem, sicut de illo scriptum est, *surgens a mortuis jam non moritur, et mors illi ultra non dominabitur.* Quod etiam repromissum est resurrecturis in fine sæculi et cum illo regnaturis in æternum“ in Augustins Ep. 102 oder seiner Schrift „Sex quæstiones contra Paganos expositæ, Liber unus“ (geschrieben 408) n. 2 und 3. Dass sich Augustin einen solchen Zusatz erlaubt hat, kann nicht auffallend sein. Dasselbe haben ja auch andere altkirchliche abendländische Bischöfe gethan (um von den morgenländischen zu schweigen), wie die, von denen die drei Zusätze zum aquilejensischen Symbol „*invisibili et impassibili*“, „*descendit ad inferna*“ und „*hujus*“ herrühren, wie ferner die, denen die Zusätze im ersten und die Veränderungen im dritten Artikel des carthaginiensich-afrikanischen Symbols ihren Ursprung verdanken, und wie der, welcher in Ravenna

bolo ad Catechumenos“ kann sehr gut der letzten Periode des Lebens Augustins angehören.

15) Die Worte „additum est“ können „*in vitam æternam*“ als eine älteren Zusatz, den Augustin schon im Symbol vorgefunden hatte, bezeichnen, ebensowohl aber auch einen, der erst vor längerer oder kürzerer Zeit von ihm selber gemacht worden war. In beiden Fällen bezeichnen sie aber die Worte nicht als ein selbstständiges Glied, sondern nur als einen erklärenden Zusatz zu „*carnis resurrectionem*“.

„vitam æternam" zum altrömischen Symbol hinzugefügt hat. Der Zusatz war ja auch nicht ein solcher, wodurch das mailändische Symbol irgendwie alterirt wurde; sein letztes Glied erhielt durch ihn nur eine wünschenswerthe und unter Umständen nicht ganz unnöthige Erklärung. Dazu kam endlich noch die schon berührte Thatsache, dass das afrikanische Symbol, welches Augustin einzelne Male gebrauchen musste, nach der Auferstehung des Fleisches noch das ewige Leben hatte. Ueberhaupt musste der Umstand, dass Augustin mitten zwischen zwei Taufbekenntnissen stand, und ein und das andere Mal genöthigt war, das eine von ihnen zu gebrauchen, während er in der Regel von dem anderen, das ihm das liebste war, Gebrauch machte, auf ihn die Wirkung haben, dass er geneigt ward, in Bezug auf den Wortlaut des Symbols nicht den strengsten Grundsätzen zu huldigen [16]).

In einer von den Schriften, in denen Augustin sein eigenes oder das römisch-mailändische Symbol auslegt, „Sermo 213. In traditione Symboli", lautet das zweite und dritte Glied des zweiten Artikels nicht so, wie sie nach seinen übrigen Auslegungen dieses Symbols und nach den einzelnen Stellen, wo er die beiden Glieder ganz oder zum Theil und bald genauer, bald in freierer Weise citirt, gelautet haben müssen: *„qui natus est de Spiritu sancto et virgine Maria* [17]), *passus sub Pontio*

[16]) Hahn, a. a. O. S. 15 Anm. 8, und Höfling, a. a. O. S. 209, haben wegen des Zusatzes *„in vitam æternam"* die Aechtheit des „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" bezweifelt. Dass sie dies mit Unrecht gethan, erhellt schon daraus, dass sich der Zusatz auch im „Enchiridion ad Laurentium" findet.

[17]) S. die Stellen: „Per hanc formam servi invisibilis visus est, quia *natus est de Spiritu sancto et* („Sic in Mss., in editis *ex*". Benedd.) *Maria virgine*, „Serm. 212. In trad. Symb." n. 1; — sic in eum credimus, quod *natus* sit *de Spiritu sancto et virgine Maria* —. Ideo autem dicimus *natum de Spiritu sancto et Maria virgine*", „Serm. 214. In trad. Symb." n. 6; — *„Natus de Spiritu sancto et virgine Maria* humilis, ut sanaret superbos. — Ergo inclinatio ipsius hæc est: *Natus est de Spiritu sancto et virgine Maria*", „Serm. de Symb. ad Catech." n. 5; — „credentes in eum Dei Filium, *qui natus est per Spiritum sanctum ex virgine Maria*", „Lib. de fid. et Symb." n. 8 (*„per"* und *„ex"* statt *„de"* und *„et"*, wegen der freien Weise, in der Augustin das Symbol in dieser Schrift citirt; s. ob. S. 264 Anm. 1); — „Idem namque Jesus Christus — *natus est de Spiritu sancto et Maria virgine*", „Ench. ad Laurent." n. 11 c. XXXVII und „Hic ergo, cum confiteamur *natum de Spiritu sancto et virgine Maria*, quomodo non sit filius Spiritus sancti, et sit filius virginis Maria, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile

Pilato, crucifixus et sepultus[18]), sondern ganz wie in unserem jetzigen, römisch-occidentalischen Symbol „*qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*[19]), *passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*“[20]).

est“ in ders. Schrift n. 12 c. XXXVIII; — non tamen interrupit textum et ordinem fidei nostræ, qua confitemur *natum de Spiritu sancto et virgine Maria*“, „Sermo 51 n. 18; — „et *nasci de Spiritu sancto et virgine Maria*“, „De gen. ad lit.“ n. 4; — Nonne *de Spiritu sancto et virgine Maria* Dei Filius unicus *natus est*“, „Lib. de prædest. sanctt.“ n. 30.

[19]) S. die Stellen: „In hac forma servi infirmatus est omnipotens, quia *passus est sub Pontio Pilato*. Per hanc formam servi immortalis mortuus est, quia *crucifixus est et sepultus*“, „Serm. 212. In trad. Symb.“ n. 1; — „ad totum refertur, quod in solo homine *crucifixus est*, quoniam Filius Dei unicus Jesus Christus *crucifixus est*; ad totum refertur, quod in sola carne *sepultus est*. — Additur autem *sub Pontio Pilato*“ &c., „Serm. 214. In trad. Symb.“ n. 7 (an der angeführten Stelle wird „*passus*“ nicht citirt und besprochen); — „Quid deinde: *passus sub Pontio Pilato*. Præsidatum agebat et judex erat ipse Pontius Pilatus, quando passus est Christus. Judicis nomine signata sunt tempora, quando *passus est sub Pontio Pilato*, quando *crucifixus et sepultus*. Quis? Quid? pro quibus? Quis? Filius Dei unicus, Dominus noster? Quid? *Crucifixus et sepultus*“, „Serm. de Symb. ad Catech.“ n. 6 (ein Theil der Handschriften und einige Ausgaben haben zwischen „*crucifixus*“ und „*sepultus*“ noch *mortuus*“; allein dieses Wort ist in ihnen aus unserem jetzigen, römisch-occidentalischen Symbol eingeschoben); — „Credimus itaque in eum, qui *sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“, „Lib. de fid. et Symb.“ n. 11 („*passus*“ fehlt hier, indem Augustin in „Lib. de fide et Symb.“ das Symbol nicht genau citirt und citiren will; s. ob. S. 264 Anm. 1 und vgl. die vorige Anm.); — „Quidquid igitur gestum est in cruce Christi, in sepultura, — ita gestum est, ut —. Nam propter ejus crucem dictum est —, propter sepulturam —“, „Ench. ad Laurent.“ n. 14 c. LIII (hier folgt das Begräbniss Christum unmittelbar auf sein Kreuz); — „Ac per hoc Filius Dei dicitur *crucifixus* et *sepultus* —. Unigenitum — Dei filium *crucifixum* et *sepultum* omnes etiam in Symbolo confitemur“, „Contr. serm. Ariann.“ c. 8; — „non de passione, de morte crucis, de sepultura“, „De fid. et opp.“ n. 14 (hier heisst es „de morte crucis“, weil die Kreuzigung zum Tode führte und mit ihm endigte, wie denn der Tod auch vom Begräbniss vorausgesetzt wird; „mors crucis“ war in „*crucifixus*“ selbst eingeschlossen und mit ihm gegeben, und beide waren somit wesentlich identisch); — *qui natus est de Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, sepultus, resurrexit, ascendit in coelum*“, „Enarratt. in Pss.“, Enarr. in Ps. 90 (91) n. 1 (hier umfasst „*passus*“ auch „*crucifixus*“ oder das Kreuzesleiden und möglicherweise natürlich auch das „*mortuus*“ oder das Todesleiden; — „et *nasci de Spiritu sancto, crucifigi et sepeliri*“, „De gen. ad litt.“ n. 4.

Wegen dieser Abweichungen wird die Aechtheit des genannten „Sermo" von Heurtly, a. a. O. p. 35 (vgl. p. 41), bezweifelt, während Denzinger, a. a. O. p. 3, ihn, ohne Zweifel ebenfalls ihretwegen, geradezu für unächt erklärt [21]).

Allein mit Unrecht. Heurtly selbst muss zugestehen, dass die Rede in Bezug auf Inhalt und Styl eine grosse Aehnlichkeit mit den ächten Schriften Augustins hat [22]). Und so ist es auch. „Sermo 213" ist in Bezug auf beide ächt augustinisch. Vgl. nur z. B. die Stelle „Nam ego dico, quanta non possit. Non potest mori, non potest mentiri, non potest falli. Tanta non potest; quæ si posset, non esset omnipotens" in n. 1 mit der Stelle „Deus omnipotens est, et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest —. Quam multa non potest , et omnipotens est, et ideo omnipotens est, quia ista non potest" in „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" c. I n. 2; — ferner die Stelle „Dextera Dei dicitur æterna felicitas. Dextera Dei dicitur ineffabilis, inæstimabilis, incomprehensibilis beatitudo atque prosperitas" in n. 4 mit den Stellen „Sed ad dexteram Dei dicitur honoris et felicitatis enarrabilis celsitudo" in „Sermo 214. In traditione Symboli" n. 8, „Beatus est, et a beatitudine, quæ dextera Patris vocatur, ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris. — Ibi omnis dextera est, quia nulla ibi est miseria" in „Sermo de Symbolo ad

[19]) S. die Worte „Hoc in se et apud se et apud Patrem. Propter nos quid? ad nos quid? *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria*", ferner die Worte „Cum enim dictum esset in Symbolo: „*Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria*", endlich die Worte „Sola caro in sepulchro jacebat, et tamen confiteris *Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria*" in n. 2 und 3.

[20]) S. die Worte „jam quid pro nobis? *Passus est* sequitur, *sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*" in n. 2.

[21]) Dasselbe hatte schon Pearson gethan, indem er die ganze Sammlung, zu welcher „Sermo 213" gehört, die „Sermones de tempore" in der älteren aus 256 „Sermones" bestehenden Sammlung, kurzweg als Augustin fälschlich beigelegt bezeichnete Expos. p. 279 Anm. f. lat. Uebers.).

[22]) „At the same time it must be confessed that both in subject-matter and in style it bears a great resemblance to St. Augustines genuine writings". „Sermo 215. In redditione Symboli" findet er dagegen in Bezug auf Styl und Inhalt weniger augustinisch („Its style also and subject-matter are less Augustinian").

Catechumenos" C. IV n. 11, „Ad dexteram ergo intelligendum est sic dictum esse: in summa beatitudine, ubi justitia et pax et gaudium est", „De fide et Symbolo" C. VII n. 14; — ferner die Stelle „Transitum est in Symbolo, quod pertinet ad Jesum Christum, Filium Dei unicum, Dominum nostrum; sequitur: *et in Spiritum sanctum*, ut compleatur Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus" in n. 6 mit der Stelle „Cum autem de Jesu Christo, Filio Dei unico, Domino nostro, quod ad brevitatem confessionis pertinet, dixerimus, adjungimus, sic credere nos et in Spiritum sanctum, ut illa Trinitas compleatur, quæ Deus est" in „Enchiridion ad Laurentium" n. 15 C. LVI; — endlich die Stelle: „Sed quoniam victuri sumus in isto sæculo, ubi quis non vivit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in Oratione dominica et quotidiana, quam post octo dies accepturi estis. In illa invenietis quasi quotidianum baptismum vestrum" in n. 8 mit den Stellen „Remissio peccatorum una est, quæ semel datur, alia, quæ quotidie datur. Remissio peccatorum una est, quæ semel datur in sancto baptismate, alia, quæ, quamdiu vivimus hic, datur in Dominica oratione" in „Sermo 58. De Oratione dominica ad Competentes" n. 6 und „In baptismo omnia debita, id est peccata, prorsus dimittuntur nobis. Sed quia nemo vivere hic potest sine peccato, et si non magno crimine, unde separetur ab illo pane, tamen nemo potest sine peccatis esse in hac terra, et non possumus accipere nisi unum baptismum semel; in Oratione accipimus, unde quotidie lavemur, ut nobis peccata nostra quotidie dimittantur" in „Sermo 59. De Oratione dominica ad Competentes" [23]).

Wenn nun aber „Sermo 213" von Augustin herrührt, wie sollen wir uns da die oben angeführten Abweichungen [24]) erklären?

[23]) Anzunehmen, dass die augenscheinliche Verwandtschaft zwischen „Sermo 213" und anderen augustinischen Schriften davon herrühre, dass der Verfasser jenes „Sermo" die verwandten Gedanken und Ausdrücke von Augustin entlehnt habe, geht nicht an, da „Sermo 213" die höchste Originalität athmet. — Uebrigens erledigt sich durch den oben gelieferten Beweis der Aechtheit des „Sermo 213" das, was Heurtly zur Bestärkung seines Zweifels an der Aechtheit dieses „Sermo" und des „Sermo 215. In redditione Symboli" geltend macht: „And it is some confirmation of such doubt, that Possidius, the biographer of St. Augustine, who was also his contemporary and his friend, in the catalogue which he gives of his

Nicolas, a. a. O. p. 209—12, meint, dass die Formel *„conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine“* von Augustins Hand sei, und dass er die ältere von ihm überkommene Formel *„natus de Spiritu sancto et Maria virgine“* deshalb in sie verändert habe, weil er, wie eine Stelle im „Enchiridion ad Laurentium“ n. 12 c. XXXVIII zeige [25]), gefunden hatte, jene lege den falschen Gedanke nahe, dass der heilige Geist in demselben Sinne der Vater Jesu Christi sei, in welchem die Jungfrau Maria seine Mutter ist. Anfangs habe er den Anstoss in anderer Weise, bald durch Veränderung von *„et Maria virgine“* in *„ex Maria virgine“*, bald zugleich durch die Veränderung des *„de Spiritu sancto“* in *„per Spiritum sanctum“* zu heben gesucht. Beide Versuche hätten ihn aber nicht auf die Dauer befriedigt, indem sie neue, andere, noch ernstere Schwierigkeiten erzeugt hätten, und so sei er endlich auf die Redaction: *„qui conceptus est de Spiritn sancto, natus est de Maria virgine“* gekommen, die ihn vollkommen befriedigt hätte. — Was das dritte Glied des zweiten Artikels betrifft, so habe, meint Nicolas, a. a.

works, mentions but three Treatises or Sermons, besides the De fide et Symbolo, professedly of the Creed („„De Symbolo Tractatus tres““. Indiculus, c. X)“.

[24]) Ausser ihnen kommt noch eine vor. Augustin citirt nämlich in n. 5 das Schlussglied des zweiten Artikels mit den Worten: „Inde *venturus judicaturus vivos et mortuos*“. Indessen kann *„judicaturus“* hier sehr gut nur ein freierer und römischerer Ausdruck für den gräcisirenden, in der römischen Prosa ausserhalb des Symbols nicht vorkommenden Infinitiv sein. Und dass er dies wirklich ist, dafür spricht der Umstand, dass Augustin denselben Ausdruck auch in „De fide et Symbolo“ c. VIII n. 15 gebraucht („Credimus etiam *inde venturum* convenientissimo tempore et *judicaturum vivos et mortuos*“). Allerdings finden wir *„judicaturus“* in einigen Symbolen, nämlich in dem Symbole des Venantius Fortunatus, in dem Symbole in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“ und in dem Symbole in der mozarabischen Liturgie.

[25]) Illud enim movet, quomodo dictum sit: *Natus de Spiritu sancto*, cum Filius nullo modo sit Spiritus sancti. Neque enim, quia mundum istum fecit Deus, dici eum fas est Dei Filium, aut eum natum de Deo; sed factum vel creatum, vel conditum, vel institutum ab illo, vel si quid hujusmodi recte possumus dicere. Hic ergo cum confiteamur *natum de Spiritu sancto et virgine Maria*, quomodo non sit Filius Spiritus sancti, et sit filius virginis Mariæ, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio quippe non sic de illo ut de patre, sic autem de illa ut de matre natus est“.

O. p. 212 f., Augustin anfangs, in seinen ältesten Schriften („De Fide et Symbolo“ n. 11 C. V), die von ihm überkommene einfachste Redaction „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*“ gebraucht. Später aber habe er diese Redaction stufenweise vervollständigt: zuerst durch Einschiebung von „*mortuus*“ zwischen „*crucifixus sub Pontio Pilato*“ und „*sepultus*“ (so im „Sermo 215. In redditione Symboli“ n. 5), dann dadurch, dass er vor „*crucifixus sub Pontio Pilato, mortuus et sepultus*“ noch „*passus*“ gesetzt habe, was man im „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ n. 7 finde. So habe der Artikel schliesslich den Wortlaut „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*“ erhalten.

Des französischen Gelehrten scharfsinnige Erklärung der Entstehung des „*conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*“ in „Sermo 213“ hat unläugbar eine Stütze in den von ihm aus dem „Enchiridion ad Laurentium“ n. 12 C. XXXVIII citirten Worten Augustins, und für sie lässt sich vielleicht noch anführen dass Augustin sich bei der Veränderung von „*natus de*“ &c. in „*conceptus de*“ &c. an Luc. 1, 31 ff. und 2, 21 anschliessen konnte. Allein es spricht doch gegen sie der Umstand, dass Augustin sich noch in Schriften, deren Abfassung in die letzte Periode, ja in die allerletzten Jahre seines Lebens fällt, wie im „Enchiridion ad Laurentium“ selber[26]) und in der Schrift „De prædestinatione sanctorum“ [27]) des einfachen „*natus de Spiritu sancto et virgine Maria*“ bedient (s. „Ench. ad Laur.“ n. 10. c. XXXIV, n. 11 c. XXXVII und n. 12 c. XXXVIII – XL und die Worte: „Nonne *de Spiritu sancto et virgine Maria* Filius unicus *natus est*“ in „De præd. sanctt.“ n. 30). — Nicolas' Ansicht, dass Augustin das von ihm überkommene „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*“ durch „*mortuus*“ erweitert habe, hat das gegen sich, dass „*mortuus*“ in „Sermo 215“ n. 5 kaum Symbolwort ist, sondern höchst wahrscheinlich nur der Erklärung angehört, indem auf die St., in der wie es finden, zwei andere folgen, in denen nur „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*“ erscheint

[26]) Das „Enchiridion ad Laurentium“ ist, wie wir ob. S. 273 Anm. 14 gesehen haben, nach 420 geschrieben.

[27]) „Scriptus post retractationum libros, anno Christo 428 aut 429“, Die Benedictiner in einer Anmerkung zum Titel der Schrift, Aug. Opp. T. X. P. 1 p. 959 s. ed. Migne.

(„Credo ergo Filium Dei *crucifixum sub Pontio Pilato et sepultum*“ n. 5, „Qui enim *crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus est, tertio die resurrexit a mortuis*“ n. 6); dass ferner dasselbe Wort in „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ n. 7 schwerlich zum Symboltext gehört, indem es daselbst in vielen Handschriften fehlt, und es sich viel leichter denken lässt, dass Abschreiber es zu unserem Symbol hinzugefügt, als dass sie es ausgelassen haben; endlich dass das in Rede stehende Wort, wie wir zeigen werden, auch in „Sermo 213“ wahrscheinlich unächt ist; woraus folgt, dass es sehr fraglich ist, ob es Augustin je in seinem Symbole gehabt hat. Das dritte Glied des zweiten Artikels scheint bei Augustin von Anfang an und stets „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus*“ gelautet zu haben (s. „Sermo 212. In traditione Symboli“ und „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“). Warum Augustin in einigen Symbolauslegungen nur „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*“ und nicht auch „*passus*“ citirt oder vor Augen hat, lässt sich unschwer erklären. In „Sermo 215. In redditione Symboli“ hat nemlich diese Thatsache ihren Grund darin, dass er hier das carthaginiensisch-afrikanische Symbol auslegt, in welchem „*passus*“ fehlte. In der Schrift „De fide et Symbolo“ ist sie darin begründet, dass er das Symbol hier freier anführt und anführen wollte (s. ob. S. 264 Anm. 1); wobei jedoch auch noch der eben erwähnte Umstand mitgewirkt haben kann, dass das carthaginiensisch-afrikanische Symbol des „*passus*“ ermangelte. Dieselben Umstände können endlich auch bewirkt haben, dass in „Sermo 214. In traditione Symboli“ und auch in dem (übrigens der letzten Periode in Augustins Leben angehörigen) „Enchiridion ad Laurentium“ das „*passus*“ weder citirt noch berücksichtigt wird.

Irren wir nicht, so hat der Wortlaut des zweiten und dritten Gliedes des zweiten Artikels in „Sermo 213“ darin seinen Grund, dass Abschreiber die einfachere Form des ersteren Gliedes in die Form verwandelt haben, die dasselbe in unserem jetzigen, römisch-occidentalischen Symbol hat, und dass sie ebenso in dem letzteren Gliede „*mortuus*“ aus diesem Symbol hinzugefügt haben. Dass das Letztere der Fall gewesen ist, darauf deutet schon der bereits von Hahn, a. a. O. S. 14 Anm. 4 geltend gemachte Umstand hin, dass Augustin in der Auslegung nur „*crucifixus*“ und „*sepultus*“ bespricht, das dazwischen

stehende „*mortuus*" aber ganz unberührt lässt [28]). Und ebenso spricht dafür der schon berührte analoge Fall, dass „*mortuus*" in „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" von einigen Abschreibern zu „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus*" hinzugefügt worden ist. Dafür, dass Beides der Fall gewesen ist, lässt sich die allgemeine Thatsache anführen, dass die mittelalterlichen Abschreiber nicht selten unwillkührlich dem älteren, einfacheren Wortlaut der einzelnen Glieder des Symbols, die sie in den Codices vorfanden, welche sie abschrieben, den des späteren römischen Symbols, mit dem sie vertraut waren, substituirt haben. So lauten, um nur ein Paar Beispiele anzuführen, in den „Dictis Leonis episcopi" in Cod. lat. 2175 der kaiserlichen Bibliothek zu Paris (aus Sæc. IX) die Worte „*qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine*" in Leo des Grossen „Ep. 28 ad Flav. c. 2 (Opp. T. I p. 757 ed. Migne) „*qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*" und so lauten die Worte „*de Spiritu sancto natum ex virgine Maria*" in „Sermo de Symbolo contra Judæos" &c. c. 9 in Cod. lat. 1771 ders. Bibl. (sæc. VIII et IX) „*de Spiritu sancto conceptum et virgine Maria*", und bemerken die Benedictiner zu dieser Stelle: „Editi addunt hic (vor „de Spiritu sancto") *conceptum*, quod abest a mss." (den von den Benedd. benutzten). Vgl. auch das ob. über „*mortuus*" in „Sermo de Symbolo ad Catechumenos" Bemerkte [29]).

[28]) Allerdings bespricht Augustin auch das „*passus sub Pontio Pilato*" nicht.

[29]) Die Benedictiner haben zum „Sermo 213" keine Handschriften benutzt, sondern ihn nach den älteren Ausgaben gegeben. Ich habe auf meinen Reisen nirgends eine Handschrift desselben gefunden. In den älteren Ausgaben bis zu den Incunabeln hinauf findet sich stets derselbe Text.

XX.

Das Glaubensbekenntniss der altirischen Kirche im Antiphonarium Monasterii Benchorensis.

Muratori hat im vierten Theile seiner „Anecdota Ambrosiana" (Patavii" 1713) auf p. 119–50 aus einem im siebenten Jahrhundert geschriebenen[1]), ursprünglich dem Monasterium Benchorense oder Banchorense (Bangor) in der Provinz Ultonia im nördlichen Irland[2]) angehörigen, von dort früh nach Bobbio gekommenen und hier von Card. Friedrich Boromeus entdeckten und der Ambrosiana einverleibten[3]) Codex ein „Antiphonarium" herausgegeben, das ein, meines Wissens, von keinem Symboliker, ausgenommen Denzinger (a. a. O. p. 5), gekanntes, sehr merkwürdiges und interessantes Glaubensbekenntniss enthält, welches ich hier mittheile[4]), um hierauf seinen Wortlaut mit einigen Worten zu besprechen.

[1]) Greith bemerkt in seiner „Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien (von 430—630) als Einleitung in die Geschichte des Stifts St. Gallen", Freiburg im Breisgau 1867, S. 248 Anm. 4: „Dieses merkwürdige Antiphonar wurde nach Lanigans Urtheil — Eccles. History. Pref. p. 8 — im VII. Jahrhundert geschrieben. — Dr. O'Conor legt ihm das gleich hohe Alterthum bei, wie Muratori und Montfaucon ihrerseits, die es schon vor 160 Jahren für 1000 Jahr alt hielten. Bei dem Gedächtnisse der Aebte von Bangor wird Abt Cronan als noch lebend erwähnt, und dieser starb im Jahre 691; darum muss die Abfassung dieses Antiphonars auf eine noch frühere Zeit zurückversetzt werden". Muratori bemerkt von dem Cod. und seinem Alter: „Mutilus est liber non uno in loco; vetustatem autem illius ad annos pæne mille ascendere conjeci, charactere ad Saxonicum accedente, literisque nonnullis minio distinctis".

[2]) Verschieden von einem andern Bangor in Wales.

[3]) Es ist daselbst unter Nr. 10 Lit. C zu finden.

[4]) Greith hat es in seine in Anm. 1 angeführte Schrift S. 407 aufgenommen, aber nicht ganz correct wiedergegeben. Ich gebe es hier buchstäblich genau nach Muratori mit Beibehaltung selbst der Orthographie und Interpunction, die es bei ihm hat.

Credo in Deum Patrem omnipotentem invisibilem, omnium creaturarum visibilium, et invisibilium conditorem.

Credo et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum, Deum omnipotentem, conceptum de Spiritu sancto, natum de Maria Virgine, passum sub pontio Pylato, qui crucifixus, et sepultus descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelis, seditque ad dexteram Dei Patris omnipotentis, exinde venturum judicare vivos, ac mortuos.

Credo et in Spiritum sanctum Deum omnipotentem unam habentem substantiam cum Patre et Filio. Sanctam esse Ecclesiam Catholicam, abremissa peccatorum, Sanctorum communionem, carnis resurrectionem. Credo vitam post mortem, et vitam æternam in gloriam Christi. Hæc omnia credo in deum. Amen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass dieses Glaubensbekenntniss auf unserem jetzigen, römisch-occidentalischen Symbol oder doch auf einem diesem sehr ähnlichen oder vielmehr mit ihm wesentlich identischen Symbol ruht[5]) and dasselbe voraussetzt. — In dem ersten Artikel ist, wie in dem carthaginiensisch-afrikanischen und altaquilejensischen Symbol das aus 1 Tim. 1, 17 (vgl. 6, 16) stammende Prädikat „*invisibilis*“ zu dem Prädikat „*omnipotens*“ hinzugefügt und „*creatorem coeli et terræ*“ durch das, wie es scheint, wesentlich dem Nicänum entnommene, bestimmtere „*omnium creaturarum visibilium et invisibilium conditorem*“[6]) erstattet. — Zu dem ersten Gliede des zweiten

— Es steht übrigens bei ihm auf S. 145 zwischen den Horen-Collecten: „Collecta ad secundam“ &c. Unmittelbar voran geht „Ad initium noctis“ und „Ad pacem celebrandam“. Dann heisst es: „*Incipit Symbolum*“. „*Credo — Amen*“. Hierauf folgt die „Oratio dominica“, dann „Ad nocturnum“ u. s. w.

[5]) Mit Recht zählt Denzinger dasselbe zu den Quellen unserer Kenntniss von der „forma consueta“ des Symbols, und sagt Greith, a. a. O. S. 467: „Das apostolische Glaubenssymbolum bildete die Grundlage für das Glaubensbekenntniss der irischen Kirche in einer eigenthümlichen Form“.

[6]) „*Conditorem*“ finden wir in der lateinischen Uebersetzung des Nicänums in der Act. V des chalcedonensischen Concils und in der lateinischen Uebersetzung desselben im Cod. Veron. (s. Walch, Bibl. symb. p. 88 und 92). In dem „Antiochenum“

Artikels, das mit „*Credo et*“ statt mit dem blossen „*et*“ beginnt, wohl weil der erste Artikel etwas länger geworden, wird um die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater hervorzuheben aus dem ersten Artikel „*Deum omnipotentem*“ hinzugefügt. Ebenderselbe Zusatz und ausserdem der Zusatz „*unam habentem substantiam cum Patre et Filio*“ wird zu demselben Zwecke in dem ersten Gliede des dritten Artikels, dem Gliede vom heiligen Geiste, das ebenfalls mit „*Credo in*“ eingeleitet wird, gemacht. — Die Symbolbestandtheile von Christi Empfängniss vom heiligen Geiste und Geburt von der Jungfrau Maria und von seinem Leiden unter Pontius Pilatus drückt das altirische Glaubensbekenntniss durch Participia pass. im Accusativ aus, in dem es dieselben noch von „*Credo*“ abhängen lässt. Es gleicht hierin den Griechischen Glaubensbekentnissen, sowie den beiden Symbolen im „Sacramentarium Gallicanum („*Conceptum de Spiritu sancto, natum de Maria virgine; Passum sub Pontio Pilato, crucifixum, mortuum et sepultum*“[7]). — „Jacobus dixit: *Natum de Maria virgine per Spiritum sanctum.* Andreas dixit: *Passum sub Pontio Pilato, crucifixum et sepultum*“[8])). — Nach „*passum sub pontio Pylato*“ geht es zu Relativsätzen über und zwar so, dass es die Kreuzigung und das Begräbniss Christi seiner Höllenfahrt in den beiden Participien „*crucifixus*“ und „*sepultus*“ unterordnet („*qui crucifixus et sepultus descendit*“ &c.). „*Mortuus*“ fehlt in ihm, und statt „*descendit ad inferna*“ sagt es „*descendit ad inferos*,“ was wir noch im Athanasianum und in dem Exemplar unseres jetzigen römisch-occidentalischen Symbols antreffen, was an der Spitze des Ambrosius zugeschriebenen „Tractatus in Symbolum Apostolorum“ steht[9]). — „*Ascendit in coelis*“ finden wir noch in dem aller Wahrscheinlichkeit nach von Cæsarius von Arelate her-

bei Cassian finden wir den ähnlichen Wortlaut „*creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum*“.

[7]) In der Auslegung des ersten Symbols im „Sacr. Gall.“ heisst es jedoch: „*Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*“, dagegen „*passum*“ &c.

[8]) Vgl. auch noch „*conceptum de Spiritu sancto, natum ex Maria virgine, passum sub Pontio Pilato, crucifixum et sepultum*“ in den Tauffragen im „Sacramentarium Gallicanum“, sowie das „*natum et passum*“ in den „interrogationes de fide“ im „Sacramentarium Gelasianum“ und in den späteren römischen Ritualen.

[9]) Vgl. auch noch die Worte „resurrexisse ab inferis salvatorem die tertia“ in der Auslegung des ersten Symbols im „Missale Gallicanum vetus“.

rührenden pseudo-augustinischen „Sermo 244. De Symbolo et bonis moribus" (s. ob. S. 297 f. Anm. 100), sowie auch in der Auslegung des ersten Symbols und in den „interrogationes de fide" im „Sacramentarium Gallicanum" („ascendit in celis"), während „seditque" statt „*sedet*" dem altirischen Glaubensbekenntniss ganz eigenthümlich ist. Doch haben die beiden Symbole im „Missale Gallicanum vetus", das erste Symbol im „Sacramentarium Gallicanum" und die „interrogationes de fide" in demselben „Sacr." wenigstens „*sedit*". — Ebenfalls ganz eigenthümlich für das Symbol im „Antiphonarium Benchorense" ist das Schlussglied des zweiten Artikels „*exinde venturum* (wie von dem „*Credo*" im Anfang des Artikels abhängig) *judicare vivos*, *ac mortuos*". Doch findet „*ac*" sich auch in den „interrogationes de fide" im „Sacramentarium Gallicanum". — „*Sanctam esse Ecclesiam Catholicam*" ist eigentlich eine Erklärung der Symbolworte „*sanctam ecclesiam catholicam*", eine Erklärung, die auf der von Augustins Zeit an im Abendlande fast allgemein herrschenden Ansicht beruht, dass im dritten Artikel nur „*Credo*" und nicht auch „*in*" mit den auf das Glied vom heiligen Geist folgenden Gliedern zu verbinden sei[10]). Die Verbindung „*Credo sanctam ecclesiam catholicam*" ist = „*Credo, esse sanctam*" &c. oder „*Credo, sanctam esse*" &c. Die Voranstellung von „*sanctam*" scheint dafür zu sprechen, dass der Sinn von „*sanctam esse*" &c. der sein soll: (Ich glaube), dass die katholische Kirche heilig sei, eine Erklärung des Gliedes von der Kirche, die uns auch sonst im Mittelalter begegnet, z. B. in einer Bernhard von Clairvaux beigelegten Auslegung des Symbols (Theol. Tidsskr. B. VIII. S. 376 f.) Doch können die Worte möglicherweise auch den Sinn haben: (Ich glaube), dass eine heilige katholische Kirche sei, existire. — Merkwürdig ist im Folgenden, dass „*abremissa peccatorum*" vor „*Sanctorum communionem*" gestellt wird. Vielleicht dass die altirische Kirche die Stellung der beiden Glieder darum verändert hat, weil sie „*abremissa peccatorum*" auf die Taufe bezog (Sündenvergebung in und mittelst der Taufe; vgl. das „*per baptismum sanctum remissionem peccatorum*" in dem zweiten Symbol im „Sacr. Gall." und „*Sanctorum communionem*" vom Abendmahl (Theilhaftigkeit an den heiligen Dingen, Christi Leib und Blut) verstand, eine Auffassung der com. sanctt.,

[10]) Vgl. „Quellen" B. I. S. 220 ff.

die im Mittelalter nicht ganz selten war (vgl. z. B. die Uebersetzung von „*sanctorum communionem*“ durch „*communion des seintes choses*“ in der von Heurtly, a. a. S. 91—93 mitgetheilten altfranzösischen, normannischen Uebersetzung des Symbols). Doch spricht wohl gegen diese Erklärung, dass „*Sanctorum*“ und nicht „*sanctorum*“ geschrieben wird. „Sancti“ sind die Heiligen. — Ueber „*abremissa peccatorum*“ habe ich schon ob. S. 216 f. Anm. 10 gehandelt. — Mit dem Schluss des altirischen Glaubensbekenntnisses „*Credo vitam post mortem, et vitam æternam in gloriam Christi*“ muss der Schluss der „interrogationes de fide“ im „Sacramentarium Gallicanum“: „*vitam habere post mortem, in gloriam Christi resurgere*“ verglichen werden[11]). Die ausserordentliche Verwandtschaft beider spricht stark dafür, dass das „Sacr. Gall.“ nicht Gallien, sondern Irland angehört, und zwar um so stärker, als das altirische Glaubensbekenntniss im „Antiphonarium Benchorense“ und die beiden Symbole und die „interrogationes de fide“ im „Sacramentarium Gallicanum“, sowie die dem ersten von jenen Symbolen daselbst beigefügte Auslegung auch in mehreren anderen Punkten mit einander übereinstimmen. Vgl. das „*conceptum* —, *natum* —, *passum* —“ in dem altirischen Glaubensbekenntniss mit dem „*conceptum* —, *natum* —, *crucifixum, mortuum et sepultum*“ in dem ersten Symbol im „Sacr. Gall.“, dem *passum* —, *crucifixum, mortuum, et sepultum*“ in der Auslegung dieses Symbols, dem „*conceptum* —, *natum* —, *passum, crucifixum et sepultum*“ in den „interrogationes de fide“ in demselben „Sacr.“ und endlich dem „*natum* —, *passum* —, *crucifixum et sepultum*“ in dem zweiten Symbol in ihm; ferner das Fehlen von „*mortuum*“ in dem altir. Glaubensbek. mit dem Fehlen desselben Wortes in demselben Symbol im „Sacr. Gall.“ und in den „interrogationes de fide“ in diesem „Sacr.“; weiter das „*in celis*“ in dem altir. Glaubensbek. mit dem „*in celis*“ in der Auslegung des ersten Symbols in dem „Sacr. Gall.“ und in den „interrogationes de fide“ in demselben „Sacr.“; weiter das „*seditque*“ in dem altir. Glaubensbek. mit dem „*sedit*“ im ersten Symbol im „Sacr. Gall.“, in der Auslegung dieses Symbols und in den „interrogationes de fide“ in dem genannten „Sacr.“;

11) Vgl. auch noch die Worte: „Nisi credideris carnis tuæ resurrectione reparandum te esse post mortem“ &c. in der Ausleg. des ersten Symbols im „Sacr. Gall.“

endlich das „*ac mortuos*“ in dem altir. Glaubensbek. mit dem „*ac mortuos*“ in den „interrogationes de fide“ im „Sacr. Gall.“ Auf irischen Ursprung deutet ja auch schon der Umstand hin, dass der Cod., welcher das sogenannte „Sacr. Gall.“ enthält, ursprünglich Bobbio angehört hat[12]). Das altirische Glaubensbekenntniss und das „Sacramentarium Gallicanum“ schieben mit ihrem „*Credo vitam post mortem*“ und „*vitam habere post mortem*“ zwischen der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Lebens gewissermaassen ein neues Glied ein, in welchem sie nicht den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode, sondern den Glauben an das selige Leben der Gläubigen nach dem Tode (s. den Ausdruck „*vitam habere*“ im „Sacr. Gall.“) aussprechen, und das eine Art Einleitung zu dem Gliede vom ewigen Leben bildet. Sie wollten, wie es scheint, damit das Symbol, das sich über den Zustand der Gläubigen nach dem Tode nicht ausgesprochen hatte, ergänzen. Viele mittelalterliche „Ordines baptismi“ gehen einen Schritt weiter, indem sie, zu demselben Zwecke, zu „*vitam æternam*“ die Worte „*post mortem*“ hinzufügen, ein Zusatz, den auch Luther in den beiden Ausgaben seines „Taufbüchleins“ („und nach dem Tode ein ewiges Leben“) und nach und neben ihm viele alte lutherische Kirchenordnungen und Agenden, sowie auch die englische Kirche (bei der Taufe), beibehalten haben, und welchem zufolge das ewige Leben unmittelbar nach dem Tode beginnt, und kein Unterschied zwischen dem seligen Leben vom Tode bis zur Auferstehung und dem seligen Leben nach der Auferstehung gemacht, oder die wesentliche Einheit dieses und jenes Lebens accentuirt wird. Dieselbe Betrachtung findet sich übrigens schon bei Origenes in dessen Relation der Glaubensregel in „De principiis“ Lib. I. Praef. § 5, der deshalb auch die „*vita æterna*“ der „*resurrectio mortuorum*“ voranstellt („Post hoc jam quod anima —, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive *vitæ æternæ* ac beatitudinis hæreditate potitura“ etc.). Die „*vita æterna*“ findet nach dem altirischen Glaubensbekenntniss in der „*gloria Christi*“ Statt, indem sie mit der Auferstehung verbunden ist, welche mit der Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit eintritt. Nach den „interrogationes de fide“ im Sacr. Gall.“ stehen die Gläubigen zur Theilnahme an der Herrlichkeit Christi auf,

[12]) Vgl. übrigens hinsichtlich des altirischen Ursprungs des „Sacramentarium Gallicanum“ Greith, a. a. O. S. 438 ff.

d. h. an der Herrlichkeit, in der Christus wiederkommen wird („*in gloriam Christi resurgere*“). — Die Schlussworte „*Hæc omnia credo in Deum*“ sollen wohl den Gedanken ausdrücken, dass der Bekennende, indem er dies Alles glaubt, an Gott glaubt, dass das ganze Bekenntniss den Ausdruck seines Glaubens an Gott ist und diesen Glauben zu seinem Inhalt hat.

XXI.

Die Tauffragen in der mozarabisch-spanischen Kirche nach einer der historischen Academie zu Madrid angehörigen Handschrift des zehnten Jahrhunderts.

Den Wortlaut des spanischen Taufsymbols in dem romanisch-westgothischen Zeitraum der spanischen Kirche kennen wir aus einem „Liber de cognitione baptismi", das in seiner gegenwärtigen Gestalt von Ildefonsus von Toledo (659—69) herrührt, indem es ihm von seinem zweiten Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Toledo, Julianus (680—90)[1]), zugeschrieben wird, dem aber, wie schon ob. S. 162 f. Anm. 137 gesagt, aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere von Justinianus, Bischof von Valentia (gegen die Mitte des sechten Jahrhunderts) verfasste Schrift, die Ildefonsus nur etwas bearbeitet hat, zu Grunde liegt. In dieser Schrift der beiden genannten spanischen Kirchenlehrer finden wir nämlich einen ausführlichen Commentar zum Symbol von ähnlicher Art, wie der Rufins, und in diesem Commentar werden alle Glieder des Symbols, das dritte des zweitens Artikels, das Glied vom Leiden Christi, ausgenommen, das blos ausgelegt wird ohne citirt zu werden, wörtlich genau angeführt, so dass der Wortlaut des spanischen Symbols im sechten und siebenten Jahrhundert sich mit Leichtigkeit aus ihm zusammensetzen lässt[2]).

[1]) Im Appendix zu Ildefonsus's „Liber de scriptoribus ecclesiasticis", der die „Vita" dieses Erzbischofs enthält.

[2]) Weder Walch, noch Hahn, noch Heurtly, noch Nicolas haben die Schrift des Justinianus und Ildefonsus benutzt. Nur Denzinger hat dies (a. a. O. p. 4) gethan. Ich gebe hier das spanische Symbol nach ihr:

Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine (passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus?), descendit ad inferna,

Ebenso kennen wir den Wortlaut des spanischen Symbols im mozarabischen Zeitraum der spanischen Kirche aus zwei Quellen, den von Etherius und Beatus 785 verfassten zwei Büchern gegen Elipandus von Toledo, in denen es Wort für Wort von Anfang bis zu Ende mitgetheilt wird (Lib. I, c. 22), und der mozarabischen Liturgie, worin es in dem Abschnitt von der „traditio Symboli" am Palmsonntag in derselben Weise angeführt wird (Lit. Moz. T. I, p. 151 ed. Lesley, p. 395 s. ed. Migne)[3]. Dagegen sind uns die Glaubens-

tertia die resurrexit vivus a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus judicare vivos et mortuos. Credo in sanctum Spiritum, sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam.

[3]) Auch das Symbol in der mozarabischen Liturgie ist von keinem Symboliker mit Ausnahme Denzingers beachtet worden. Es lautet also:

Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Natum de Spiritu sancto ex utero Marie Virginis. Passus sub Pontio Pilato. Crucifixus et sepultus: tertia die resurrexit vivus a mortuis. Ascendit in celum. Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Inde venturus judicaturus vivos et mortuos. Credo in sanctum Spiritum: Sanctam ecclesiam catholicam: sanctorum communionem: remissionem omnium peccatorum. Carnis hujus resurrectionem: et vitam æternam: amen.

Der Jesuit Burriel hat 1753 eine sehr genaue Abschrift von den alten Codices der Bibliothek der Kirche zu Toledo genommen, aus welchen die mozarabische Liturgie herausgegeben worden ist. Ich habe auf der Nationalbibliothek zu Madrid, wo die Arbeit Burriels aufbewahrt wird, das Symbol in den Ausgaben der mozarabischen Liturgie mit dem in seiner Abschrift des toletanischen Codex, der die Gottesdienste und Messen der Quadragesimalzeit enthält, verglichen und beide vollkommen übereinstimmend gefunden. Den Codex selbst zu benutzen war mir nicht vergönnt, da die Benutzung der toletanischen Bibliothek zur Zeit meines Aufenthalts in Spanien selbst gelehrten Benedictinern und spanischen Professoren nicht gestattet war. Burriels Abschrift des genannten Codex trägt den Titel: „Codex Mozarabicus continens tum Officia, tum Missas de Quadragesima è vetustissimo Exemplari Bibliothecæ Almæ Ecclesiæ Toletanæ, Hispaniarum Primatis, literis gothicis exarato, descriptus. Notis et observationibus illustratus A Patre Andrea Burriel, Societatis Jesu Anno Domini MDCCLIII. Asservatur in Toletanæ ecclesiæ Pluteo 30—4". Vor der Abschrift steht: „Exemplar characterum, quibus scriptus est Codex Gothicus Membranaceus Missalis Mozarabici in Bibliotheca Toletanæ ecclesiæ Pluteo 30—4 asservatus". Hierauf bemerkt Burriel über diesen Codex: „Missale Mozarabe Quadragesimale. Mutilum initio est, habetque ibidem folia aliquot male compacta, et inverso ordine collocata. Missæ conveniunt cum his, quæ in codice 30—2 sig-

fragen und eigentlich auch die Abrenuntiationsfragen in der alten spanischen Kirche bisher unbekannt gewesen.

In den Ausgaben der mozarabischen Liturgie finden sie sich nämlich nicht. Da, wo wir sie erwarten, in dem Theil der Liturgie, der von den Gottesdiensten am grossen Sabbath handelt, heisst es blos: „Et peracta benedictione fontis: baptizentur infantes, si ibi sunt. Quo facto supradicti duo Cantores incipiant et cantent tractum: Cantemus Domino gloriose“ &c., Worte, zu denen (genauer zum Worte „baptizentur“) Lesley die Bemerkung macht: „Reliqua ad baptismum pertinentia aliunde petenda sunt: illud unum addo, Hispanos vetusto modo pedes recenter baptizato lavare consuevisse“ (Conc. Illib., can. 48), quod etiam Galli faciebant“. S. Lit. Moz. I, 189 ed. Lesley, 468 ed. Migne[4]).

Ebensowenig finden sich die in Rede stehenden Fragen in Isidor von Sevilla's „Libri duo de officiis ecclesiasticis“ (im Abschnitt „De baptismo“, Lib. II, c. 25).

In Justinians und Ildefonsus's „Liber de cognitione baptismi“ wer-

nato leguntur, eo tamen modo, quem curare notabimus“. Endlich auf p. 1 sagt er: „Initio codicis desunt folia aliquot ad primum ipsius codiculum pertinentia“. Burriels „Notæ et observationes“ bestehen in Randbemerkungen. Das Symbol beginnt bei ihm eine neue Seite. Am Rande seiner ersten Linie steht: „Fides exc.“, d. h. „in Missali excusso“ im gedruckten Missale. Dieses Wort, was in den Ausgaben, mit Cursiv gedruckt, dem mit Antiqua gedruckten Symboltext vorangeht, fehlt also im toletanischen Codex. Ueber das Symbol steht „Oratio“, was sich wiederum nicht in den Ausgaben findet. Zum Symboltext selbst macht B. keine Bemerkung. Der gedruckte Text stimmte also in Beziehung auf denselben vollkommen mit dem toletanischen Codex überein. Zu dem Worte, das in diesem den Schluss der kurzen „Præfatio Symboli“ bildet, die, mit Ausnahme ihrer letzten Worte („Signate ergo vos et respondite“), eine wörtliche Wiederholung des Anfangs des „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“ Augustins ist, — dem Worte „respondite“ macht B. die Bemerkung: „respondéte exc. bene“, und zu den Worten: nec aliquando dubitationis scrupulum in corde vestro oriatur“, das sich in der Rede findet, die auf die dritte Recitation des Symbols folgt, bemerkt er: „ne exc.“ Aus dem hier Mitgetheilten kann man sich eine Vorstellung von der Natur und von der Accuratesse seiner Bemerkungen machen. Diese bürgt dafür, dass der Symboltext in den Ausgaben der mozarabischen Liturgie eine treue Wiedergabe dessen ist, was sich in der Handschrift findet.

4) In Burriels Abschrift des oben besprochenen toletanischen Codex finden sie sich ebensowenig.

den zwar die Abrenuntiationsworte, aber nicht die Glaubensworte angegeben; und auch jene erhalten wir nicht in der Form, die sie bei der Taufe hatten, der Frageform. Es heisst nämlich in der angeführten Schrift c. 111: „*De duabus pactionibus abrenuntiationis et credulitatis.* Duæ autem sunt pactiones. Prima, in qua diabolo renunciatur, cum dicitur: *Abrenuntio tibi, diabole, et angelis tuis, operibus tuis et imperiis tuis*, ne jam serviat ei vel terrenis corporis passionibus, vel depravatæ mentis erroribus, qui, dimersa omni malitia vice plumbi, bonis operibus dextra lævaque munitus, sæculi hujus freta inoffenso studeat vestigio pertransire. Secunda, *in qua creditur Deo in nomine Trinitatis*, ut tenens virtutem ejus dilectionis permaneat cum illo in laudibus ejus sæculis sempiternis“ (Migne, Patrol. T. XCVI p. 158). Vgl. mit dieser Stelle noch die Stellen: „Habet abrenuntiationem impietatis, quia nemo illum aggreditur, nisi qui *abrenuntiaverit diabolo, et angelis, ejusque operibus* cunctis. Habet *confessionem divinæ et unicæ Trinitatis*, quia omnis, qui eum aggreditur, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti baptizatur“ (c. 105, a. a. O. p. 155) und: „Hic fons est omnium gloriarum. Qui habet septem gradus; tres in descensum propter tria, quibus abrenuntiatio fit, id est, in quibus *renuntiatur diabolo et angelis ejus, et operibus ejus, et imperiis ejus.* Tres alii in ascensum propter tria, quæ confitemur, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, qui est unus in Trinitate Deus“ (c. 110, p. s. St. p. 157)[5]).

Ich habe die Abrenuntiations- und Glaubensfragen in der alten spanischen Kirche in einem der Bibliothek der historischen Akademie zu Madrid angehörigen mozarabischen Manual (Cod. 58. 4 membr.), das der Form der Buchstaben zufolge aus dem zehnten Jahrhundert stammt, gefunden, und theile sie hier nach demselben mit, um hierauf an meine Mittheilung einige Bemerkungen zu knüpfen.

Abrenuntiat hic famulus dei diabolo et angelis ejus?

[5]) Vgl. auch noch die beiden Stellen: „Per tria itaque baptizandus descendit, quando tribus abrenuntiavit. Relinquendo enim diabolicam altitudinem, descendit ad baptismi Christi humilitatem. Atque ita in quarto gradu solidamentum inveniens, ex his, quibus abrenuntiavit, liberatus stat. Dehinc ascendit per Trinitatis confessionem“ (a. a. O. p. 157 s.) und: „Pro ipsis enim respondent, quod abrenuntient diabolo, angelis et operibus ejus, affirmantes, credere eos in nomine Trinitatis“ (c. 114 p. 159).

Respondetur a ministris: *Abrenuntiat.*

Operibus ejus?

R. *Abrenuntiat.*

Imperiis ejus?

R. *Abrenuntiat.*

Quis vocatur ille?

Credit ille in Deum Patrem omnipotentem?

R. *Credet?*

Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum?

R. *Credet.*

Et in Spiritum sancto?

R. *Credet.*

Hierauf tauft der Priester den Baptizanden auf den Glauben, den er bekannt hat, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.

1. Die mitgetheilten Tauffragen gehören dem „Ordo baptizandi" an, mit dem das Manuskript beginnt. Dieses ist doch „ab initio mutilum" und in dem Theil, der „injuria temporum" verloren gegangen ist, hat wohl auch das Symbol gestanden.

2. Man sieht sogleich, dass die Abrenuntiationsworte in der Handschrift vollkommen mit den Abrenuntiationsworten in dem „Liber de cognitione baptismi" übereinstimmen, nur dass sie dort Frageform haben, während sie hier in einem Enuntiativsatze ausgesprochen werden. In der letzteren Form finden sich dieselben Worte auch bei Ambrosius, im „Hexaëmeron", I, 4 zugleich mit den Worten, die bei Justinian und Ildefons unmittelbar auf sie folgen. „Derelinquit enim", sagt Ambrosius an dieser Stelle, „et deserit, qui abluitur, intelligibilem illum Pharao, principem istius mundi, dicens: *Abrenuntio tibi, diabole, et angelis tuis*[6]), *et operibus tuis, et imperiis tuis.* Nec jam serviet ei, vel terrenis hujus corporis passionibus, vel depravatæ mentis erroribus, qui demersa omni malitia, vice plumbi, bonis operibus dextra lævaque munitus inoffenso sæculi hujus freta studet transire vestigio." Dass die auf die Abrenuntiationsworte folgenden Worte in „Liber de cognitione

[6]) Die Mauriner machen zu diesen Worten die Bemerkung: „Mss. quatuor probatissimi prætermittunt *et angelis tuis*".

baptismi" aus Ambrosius's Schrift geschöpft sind, kann nicht zweifelhaft sein, da jenes Buch überhaupt zu einem sehr grossen Theil aus Stellen zusammengesetzt ist, die aus Schriften älterer Kirchenlehrer, insbesondere Augustins, entlehnt sind. Anders muss es sich dagegen mit den Abrenuntiationsworten selbst verhalten. Diese treten nämlich in dem Buche offenbar als solche auf, die in der spanischen Kirche gebraucht wurden, wie sie sich denn auch in dem oben besprochenen mozarabischen Manual finden. Dass die spanische sie von der mailändischen sollte angenommen haben, ist unmöglich, da die Abrenuntiationsfragen in dieser ganz anders lauteten, nämlich: „*Abrenuntias diabolo et operibus ejus? Abrenuntias sæculo et voluptatibus ejus?*" [7]) Martène spricht die Vermuthung aus, dass Ambrosius im Hexaëm. I, 4 den Brauch anderer Kirchen vor Augen gehabt habe. „Nisi forte quis dicet", sagt er, „hæc omnia uno contexto ab eo, qui regenerandus erat, dicta fuisse [8]), et Ambrosium ad usum aliarum ecclesiarum potius respexisse, quam suæ, in qua duplex tantum abrenuntiatio fiebat" [9]). Ist dies wirklich der Fall gewesen, so scheinen diese Kirchen die spanischen gewesen sein zu müssen, und wurden die Abrenuntiationsworte bei Justinian und Ildefonsus und in dem mozarabischen Manual schon im vierten Jahrhundert in Spanien gebraucht. Inzwischen wäre es doch sehr sonderbar, dass Ambrosius mit den Abrenuntiationsworten einer so fernen Kirche, wie die spanische, bekannt gewesen und gerade sie angeführt haben sollte. Man könnte auch annehmen, dass die von ihm angeführten Abrenuntiationsworte in einer zur mailändischen Diöcese gehörigen Kirche oder

7) S. die Worte: „*Renuntiasti diabolo et operibus ejus, mundo et luxuriæ ejus ac voluptatibus*" in Ambrosius's Schrift „De mysteriis" c. 2, und die Worte: „Quando te interrogavit: *Abrenuntias diabolo et operibus ejus?* quid respondisti? *Abrenuntio. Abrenuntias saeculo et voluptatibus ejus?* Quid respondisti? *Abrenuntio.* Memor esto sermonis tui, et nunquam tibi excidat tuæ series cautionis" in der der mailändischen Kirche angehörigen Schrift „De sacramentis Libb. VI" Lib. I c. 2.

8) Dass dies in den spanischen Kirchen nicht der Fall gewesen ist, und dass die von Ambrosius angeführten Abrenuntiationsworte ebenso wenig, wie Martène „primo loco" annimmt, auf vier Fragen vertheilt wurden, dies geht sowohl aus dem „Liber de cognitione baptismi" als auch aus dem mozarabischen Manual hervor. S. das weiter unten im Text Bemerkte.

9) „De antiquis ecclesiæ ritibus libri tres", Lib. II C. I Art. XIII n. VI, T. I p. 46 a ed. Venet. von 1783.

auch in einer benachbarten Diöcese, der aquilejensischen z. B., oder endlich in einer zu einer benachbarten Diöcese gehörigen Kirche, z. B. in der zu der aquilejensischen Diöcese gehörigen veronensischen[10]), gebraucht wurden, und dass ein spanischer Kirchenlehrer oder spanische Kirchenlehrer sie bei dem in der ganzen Kirche und insbesondere in der abendländischen hochberühmten grossen mailändischen Kirchenlehrer gefunden und nach ihm bei der Taufe eingeführt haben, indem sie zugleich glaubten, dass sie in der mailändischen Kirche gebraucht wurden. Möglich auch, dass die spanische Kirche sie in einer oder der andern Weise von der italischen Kirche erhalten oder angenommen hat, in welcher sie ursprünglich gebraucht wurden. Sollte diese Kirche die aquilejensische gewesen sein? Es ist jedenfalls merkwürdig, dass nicht allein das Symbol bei Justinian und Ildefonsus und bei Etherius und Beatus „*descendit ad inferna*“ mit dem altaquilijensischen Symbol gemeinsam hat, sondern dass auch das Symbol in der mozarabischen Liturgie „*hujus*“ vor „*carnis resurrectionem*“ mit demselben Symbole theilt. Dieser letztere Umstand insbesondere scheint auf Zusammenhang zwischen Spanien und Aquileja hinzudeuten. Dass „*descendit ad inferna*“ sich auch in Gallien findet, und dass „*hujus*“ in dem ebenfalls ohne Zweifel Gallien angehörigen pseudo-augustinischen „Sermo 242. De Symbolo“[11]) vorkommt, spricht nicht dagegen, da auch Gallien Beides von Aquileja erhalten haben kann, möglicherweise durch Rufins im Alterthum sehr berühmten und weit verbreiteten und, wie man aus Cassians Schrift gegen Nestorius (Lib. VII c. 27) und dem Artikel „Rufinus“ in Gennadius von Massilias „Liber de viris illustri-

[10]) Aus den Worten „Ligaturis adstringitur, cum renuntians saeculo, sponsione facta, spiritaliter sacris interrogationibus obligatur“ bei Zeno von Verona in seinen „Tractatus“ (Lib. II Tract. XXVII, p. 234 ed. Ballerin.) darf man kaum den Schluss ziehen, dass man auch in Verona die mailändischen Abrenuntiationsworte gebraucht habe, da „saeculo“ nur ausdrücken soll, dass man durch die Entsagung bei der Taufe der Welt entsage. — Dass die im Hexaëm. angeführten Abrenuntiationsworte die früher in der mailändischen Kirche selbst gebrauchten gewesen sein sollten, ist zwar nicht unmöglich, aber doch höchst unwahrscheinlich.

[11]) Dass dieser „Sermo“ Gallien angehört, darauf führt unter Anderem der Umstand, dass er in das „Missale Gallicanum vetus“ aufgenommen worden ist (s. Muratori, „Lit. rom. vet.“ T. II p. 720—22).

bus" sieht, insbesondere in Gallien wohlbekannten „Commentarius in Symbolum Apostolorum"[12]).

Die Abrenuntiationsfragen sind drei, indem *„et angelis ejus"* keine eigene Frage bildet, sondern noch mit zu der ersten gehört, was wir nicht allein aus dem mozarabischen Manual erfahren, sondern was auch „Liber de cognitione baptismi" an der letzten von den drei oben im Texte und an der zweiten von den in Anm. 5 angeführten Stellen ausdrücklich sagt.

3. Die Glaubensfragen in dem mozarabischen Manual, sind (ganz in Uebereinstimmung mit Justinians und Ildefonsus's Andeutungen an der dritten von den drei ob. S. 293 angeführten Stellen), wie in der alten römischen, mailändischen, gallisch-fränkischen und irischen Kirche[13]),

12) Dass diese Schrift auch in Spanien bekannt gewesen ist, zeigt Isidorus von Sevillas Schrift „De ecclesiasticis officiis" Libb. II (s. Lib. II c. 23, der Abschnitt „De Symbolo") und Justinians und Ildefonsus's „Liber de cognitione baptismi".c. 32 s.

13) Die verschiedenen Glaubensfragen-Formeln, welche in der alten Kirche gebraucht wurden, finden sich bei Martène a. ob. a. O. XIV p. 47 und nach ihm bei Heurtly, „Harm. symb.", gesammelt, bei keinem von beiden doch vollständig. So fehlen bei ihnen z. B. die Tauffragen in der mittelsten von den drei bald Augustin bald Maximus von Turin zugeschriebenen und wahrscheinlich dem letzteren Kirchenlehrer angehörigen „Sermones ad Neophytos" oder „Tractatus de baptismo", die wir in Augustins Werken T. VI. App. p. 288—92 und in Maximus von Turins Werken p. 775—82 ed. Mig. finden. Sie lauten also: *„Credis in Deum Patrem omnipotentem?"* *„Credis et in Jesum Christum, Filium ejus, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine?"* (so am zuerst angeführten Orte nach Cod. Floriac. und dem sehr alten Cod. Remig., sowie nach Ivo von Chartres, „De baptismo" c. 194; nach drei sehr alten, in der Præf. zu den drei Tractaten in den Werken des Maximus von Turin angeführten Handschriften dagegen: *„qui conceptus est de Spiritu sancto et natus est de Maria virgine"*). *„Et in Spiritum sanctum?"* (Codd. Floriac. und Remig. und Ivo; die drei anderen Codd.: *„Credis et in Spiritum sanctum?"*) *„Credis sanctam ecclesiam et remissionem peccatorum et carnis resurrectionem?"* (Codd. Floriac. und Remig. und Ivo; die drei anderen Codd.: *Credis in sanctam ecclesiam et remissionem peccatorum et carnis resurrectionem?"*). — Ein Theil der in einer nicht bestimmbaren Kirche oder in nicht bestimmbaren Kirchen gebräuchlichen Glaubensfragen wird auch in der von A. Mai in „Script. vett. nov. Coll." T. III p. 208 ss. aus zwei Codd. rescript. herausgegebenen „Sermonum Arianorum fragmenta antiquissima" (vom Ende des vierten Jahrhunderts) mit den Worten angeführt: *Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terræ? Credis et in Jesu Christo filio ejus?* (Fragm. VII, a. a. O. p. 222). — Vgl. auch noch die

drei und betreffen bloss die drei göttlichen Personen selbst, nicht zugleich was diese Personen gethan haben und thun werden, was mit ihnen geschehen ist und ihre Werke und Wirkungen, oder sie haben bloss den ersten Artikel (so wie dieser in der spanischen Kirche lautete; s. sogleich), das erste Glied des zweiten und das erste Glied des dritten zu ihrem Inhalt. Am meisten Aehnlichkeit haben sie mit den Glaubensfragen in der mailändischen Kirche [14]). Die erste Glaubensfrage enthält den ganzen ersten Artikel, so wie er in der spanischen Kirche lautete, da in ihm nach allen drei Quellen des spanischen Symbols „*creatorem coeli et terræ*" gefehlt hat. Die zweite enthält das erste Glied des zweiten Artikels in der Form, die dieses Glied im „Liber de cognitione baptismi" und in Etherius's und Beatus's Schrift gegen Elipandus hat, d. h. mit „*Deum*" vor „*Dominum nostrum*" oder in seiner specifisch spanischen Form [15]). Was die dritte betrifft, so gehört das „*sancto*" ohne Zweifel dem Abschreiber an, da alle drei Quellen des spanischen Symbols „sanctum" haben. Aehnliche Fehler im Gebrauche der lateinischen Casus oder Verwechselungen derselben sind in den Handschriften aus dem früheren Mittelalter sehr häufig. So fängt z. B. die erste Symbolform im „Missale Gallicanum vetus" in der Handschrift (Cod. Palat. 493 auf der Vatican.) mit „*Credo in Deo Patrem*" etc. und die zweite mit „*Credo in Deum Patrem omni-*

bei Martène und Heurtly ebenfalls fehlenden, von Elmenhorst im Anhang zu seiner Ausgabe von „Gennadii Massiliensis liber de ecclesiasticis dogmatibus" Hamb. 1614 und nach ihm von Hahn, a. a. O. S. 9 f. Anm. 2, mitgetheilten Glaubensfragen.

14) Sie lautete nach „De sacramentis" Lib. II c. VII n. 20: „*Credis in Deum Patrem omnipotentem?*" „*Credis in Dominum nostrum Jesum Christum et in crucem ejus?*" „*Credis et in Spiritum sanctum?*" Vgl. noch die Worte: „Descendisti igitur; recordare, quid responderis, quod credas in Patrem, credas in Filium, credas in Spiritum sanctum. Non habes illic: Credo in majorem et minorem et ultimum, sed eadem vocis tuæ cautione constringeris, ut similiter credas in Filium, sicut in Patrem credis, similiter in Spiritum sanctum credas, sicut credis in Filium, hoc solo excepto, quod in crucem solius Domini Jesu fateris tibi esse credendum" in Ambrosius's Schrift „De mysteriis" C. V p. 28.

15) Im Symbol in der mozarabischen Liturgie ist diese abgestreift, indem im ersten Glied des zweiten Artikels „*Deum*" fehlt. „*Deum*" findet sich übrigens auch in dem zweiten Symbol im „Sacramentarium Gallicanum" („*Credo in Jesum Christum Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum*").

potentem creatori coeli" etc. an, und schliesst das Symbol im Cod. Laudianus bei Usher, „Diatribe" p. 9, und Heurtly, „Harm. symb.", Facsimile nach p. 62, mit „*carnis resurrectionis*". In den Worten „*Et in Spiritum sancto* war die Verwechselung um so leichter, als die lateinischen Kirchenschriftsteller „*credere in*" (nach dem griechischen *πιστεύειν εἰς τινα* und *ἐν τινι*) sowohl mit dem Accusativ als mit dem Ablativ verbanden und bald sagten: *Credo in Deum*, *Credo in Jesum Christum*, *Credo in Spiritum sanctum*", bald: *Credo in Deo*, *Credo in Jesu Christo*, *Credo in Spiritu sancto*". „*Spiritum sancto*" war mithin gleichsam eine Verbindung beider Constructionen. Statt „*Spiritum sanctum*" hat „Liber de cognitione baptismi" im Anfang von c. 54, da, wo das Glied citirt wird „*sanctum Spiritum*", aber gleich darauf wird doch „*Spiritum sanctum*" gebraucht, und ebenso wird „*Spiritus*" meist vor „*sanctus*" gestellt.

4. Die Abrenuntiations- und Glaubensfragen werden nicht an den Baptizanden, sondern an die „ministri" gerichtet („*Credit*") und die Antwort auf die drei Glaubensfragen: „*Credit ille in* — ? *et in* — ? *et in* — ? lautet nicht „*Credit*, *Credit*, *Credit*," sondern „*Credet*, *Credet*, *Credet*". Aus beiden Umständen, besonders dem zuletzt angeführten, sieht man, dass das Formular bei der Kindertaufe gebraucht wurde, wofür auch die Lage der mozarabischen Christen unter den Muhammedanern spricht. Die Antwortenden gehen, indem sie „*Credet*" sagen, davon aus, dass das Kind noch nicht glauben kann, und versprechen, dass es glauben werde, sobald es in die „annos discretionis" gelangt sein werde, indem sie es im Glauben erziehen wollten[16]). Dass „*Credet*" = *Credit*" sein sollte, indem *e*, wie sehr oft in den Handschriften[17]), mit *i* verwechselt sein sollte, ist nicht wahrscheinlich, da in der Frage „*Credit*" gebraucht und „*Credet*" dreimal wiederholt wird. Dass in der Antwort auf die Abrenuntiationsfragen das Präsens: „*Abrenuntiat*" und nicht das Futurum „*Abrenuntiabit*" gebraucht wird, hat

16) Die spanische Kirche liess sich also (später; s. ob. Anm. 5) von den Bedenklichkeiten überwinden, die ein Schüler Augustins, Bonifacius von Cataqua in Numidien in Augustins Ep. 98 n. 7 (Opp. T. II p. 367 ed. Mig.) ausspricht.

17) So heisst es z. B. im ersten Symbol und in den Tauffragen in der Handschrift des „Sacramentarium Gallicanum" (auf der kaiserlichen Bibliothek zu Paris: „*natum ex maria uirgene.*"

vielleicht seinen Grund darin, dass die Abrenuntiation als Etwas betrachtet wird, was gleich vom Anfang des Lebens an geschehen müsse. Mit „*Credit?*" und „*Credet*" im mozarabischen Manual kann „*Credit?*"[18]) und „*Credat*" in dem „Sacramentarium Gallicanum" verglichen werden. Auch in Afrika (Numidien) fragte man bei der Kindertaufe „*Credit?*" Aber hier lautete die Antwort: „*Credit*", eine Antwort, über die Bonifacius von Cataqua a. d. Anm. 16 angef. St. seine Bedenken ausspricht, Bedenken die Augustin daselbst zu lösen sucht.

6. Sehr auffallend ist es, dass die „ministri", d. h. doch wohl die „Clerici" oder auch „Diaconi" die Abrenuntiations- und Glaubensfragen beantworten und nicht, wie man erwarten sollte, die Taufpathen aus dem Laienstande (die Aeltern oder Andere). Die „Clerici" oder „Diaconi" scheinen demnach bei den Mozarabern die „sponsores", „fideijussores" der Baptizanden gewesen zu sein. Sollte dieser, meines Wissens, ganz singuläre Brauch[19]) seinen Grund darin haben, dass die eigenthümlichen Verhältnisse, unter denen die Mozaraber lebten, es nöthig machten, dass die Geistlichkeit die Sorge für die Erziehung der Kinder in und für den christlichen Glauben auf sich nahm? Oder sollten die „ministri" nicht die „Clerici" oder „Diaconi", sondern die Taufpathen als Diener und Helfer bei der Taufe sein?[20]).

[18]) In der Handschrift steht eigentlich nur bei der zweiten und dritten Tauffrage „*Credit*", bei der ersten dagegen „*Credis*".

[19]) Bei der Taufe Erwachsener kommen „Clerici" als „sponsores" vor. S. insbesondere „Constitt. apost." 3, 16, wo es sogar heisst, der Diacon soll „sponsor" für den Mann, die Diaconissinn für das Weib sein. Aber diese „sponsores" antworteten, wie aus Aug. „De bapt." 4, 24 zu ersehen, kaum bei der Taufe für die Baptizanden, und das mozarabische Manual handelt von der Kindertaufe.

[20]) In der vormozarabischen Periode war es in Spanien, wie überall anderwärts in der Kirche. S. Justinians und Ildefonsus's „Liber de cognitione baptismi", c. 114 (Mig., a. a. O. p. 159).

XXII—XXIV.

Das Glaubensbekenntniss des Auxentius von Mailand, des Germinius von Sirmium und des Ulfila.

1.

Das Glaubensbekenntniss des Auxentius von Mailand [1]).

Exposui [2]) amicis pietatis vestræ meam confessionem, primum satisfaciens, quia nunquam scivi Arium, non vidi oculis, non cognovi ejus doctrinam, sed ex infantia, quemadmodum doctus sum, sicut accepi de sanctis scripturis, credidi et *credo in unum solum verum Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, impassibilem, immortalem; et in Filium ejus unigenitum, Dominum nostrum Jesum Christum, ante omnia sæcula et ante omne principium natum ex Patre Deum* [3]) *verum*

[1]) Dieses Glaubensbekenntniss eines der durch Stellung und Einfluss hervorragendsten abendländischen Semiarianern des vierten Jahrhunderts, des unmittelbaren Vorgängers des Ambrosius auf dem mailändischen Bischofsstuhl (355—74), ist weder von Walch noch von Hahn berührt worden. Es hat nicht nur dogmenhistorisches Interesse, sondern ist als eine secundäre Quelle unsererer Kenntniss des mailändischen Symbols auch für die Geschichte des Symbolums nicht ohne Bedeutung. Wir finden es in einem 364 verfassten Schreiben des Auxentius an die Kaiser Valentinian und Valens, das uns Hilarius in seiner Schrift gegen Auxentius („Contra Arianos, vel Auxentium Mediolanensem liber unus“) aufbewahrt hat. S. Hil. Opp. T. II p. 617 s. ed. Migne. Die von Einigen mit Unrecht bezweifelte Aechtheit des Schreibens des Auxentius ist von Coutant in seiner „Admonitio“ zur Schrift des Hilarius gegen den genannten mailändischen Bischof — dargethan worden.

[2]) „Hunc versum: *exposui amicis pietatis vestræ meam confessionem* non habent mss.“. Cout.

[3]) „Ex vetustissimo Vaticanæ basilicæ codice nunc primum restituuntur verba: *verum filium*, quorum in ambiguo Auxentius ludebat et illudebat tanto facilius, quod interpunctionum distinctio tunc nesciebatur. Cout.

Filium ex vero Deo patre, secundum quod scriptum est in Evangelio: „Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum (Joann. XVII, 3). *Per ipsum enim omnia facta sunt, visibila et invisibilia. Qui descendit de coelis voluntate Patris propter nostram salutem, natus de Spiritu sancto et Maria virgine secundum carnem, sicut scriptum est, et crucifixum sub Pontio Pilato, sepultum, tertia die resurrexisse, ascendisse in coelis* [4]), *sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum paracletum, quem misit Dominus et Deus noster salvator Jesus Christus discipulis, Spiritum veritatis.* Sic credidi et credo, sicuti et ascendens in coelos unicus filius Dei tradidit discipulis, dicens: *Euntes docete omnes gentes; baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* (Matth. XXVIII, 19) [5]).

2.

Das Glaubensbekenntnis des Germinius von Sirmium [1]).

Ego Germinius episcopus *credo et profiteor, unum esse verum Deum Patrem aeternum, omnipotentem; et Christum Filium ejus unicum et Dominum Deum nostrum, de vero Deo Patre verum Deum Filium, ante omnia genitum, divinitate, caritate, majestate, virtute, claritate, vita, sapientia, scientia Patri per omnia similem, utpote*

[4]) Ein neues Beispiel von der Verbindung „*ascendit in coelis*"; s. ob. S. 285 f. Noch ein anderes s. im Glaubensbekenntniss des Germinius von Sirmium.

[5]) Subtexitur *Amen* in ms. Mich. Cont.

[1]) Germinius von Sirmium, der Nachfolger des Photin, war früher ein Haupt der strengsten Arianer gewesen, ging aber später, vielleicht durch Einwirkung der semiarianischen Orientalen, die 366 das Abendland bereisten um Zusammenschluss mit den Nicänern zu suchen, zum Semiarianismus über, bei dem er auch trotz der Versuche seiner früheren arianischen Glaubensgenossen ihn wider zu ihrer Partei zurückzuführen standhaft beharrte. S. Hilarius's „Fragmenta ex opere historico", Fragm. XIII—XV. Opp. T. II p. 717—24 ed. Migne. Das oben angeführte Glaubensbekenntniss, welches das Fragm. XIII bildet und nach seiner Ueberschrift „Incipit epistola Germinii episcopi adversus Arianos, [qui] jam subscripserant in concilio Ariminensi, scientes quod male fecerunt" in einem (wohl 366 geschriebenen) Briefe des Germinius gegen die Arianer gestanden haben muss, drückt seine neue Ueberzeugung aus. Es findet sich weder bei Walch noch bei Hahn.

perfectum de perfecto genitum; susceptionem etiam hominis ex virgine Maria, sicut prophetæ futurum prædixerunt, et evangelicæ et apostolicæ voces completum docent. Passiones quoque ejus et mortem et resurrectionem et in coelis adscensionem suscipimus, credimus, profitemur; et quod in fine mundi de coelis descensurus sit judicare vivos et mortuos et reddere unicuique secundum opera ejus. Et in Spiritum sanctum, id est paraclitum, qui nobis a Deo Pare per Filium datus est. Explicit.

3.

Das Glaubensbekenntniss des Ulfila [1]).

Ego Ulfila episkopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum: *Credo unum esse Deum Patrem, solum ingenitum et invisibilem* [2]) *et in unigenitum*

[1]) An dem Rande des sehr alten Codex *Supplement Latin Nr.* 594 der kaiserlichen Bibliothek zu Paris, der mehrere Schriften des Hilarius und Ambrosius und am Ende die Acten des Concils zu Aquileja aus dem Jahre 381 enthält, finden sich in dem letzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts (noch vor Ambrosius's Tode 397) geschriebene und wider die Acten des genannten Concils gerichtete Bemerkungen eines arianischen Bischofs Maximinus. Diesen Bemerkungen, die im Codex warscheinlich von Maximinus's eigener Hand sind, und welche ein katholischer Leser zu zerstören gesucht und zu einem guten Theil wirklich zerstört hat, sind mehrere andere, ältere Aufsätze eingeschaltet, darunter ein kurzer Brief über das Leben des Ulfila von einem arianischen Bischof Auxentius von Dorostorum oder Dorostolum (Silistria an der Donau) in der Kirchenprovinz von Mösia inferior, der von Ulfila von frühester Jugend an unterrichtet und erzogen worden war. Dieser Brief, dessen Reste von Waiz in seiner Schrift „Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila", Hannover 1840 S. 10 ff. aus der Handschrift herausgegeben worden sind, schliesst mit einem testamentarischen Glaubensbekenntnisse des Ulfila, das sich nach Inhalt und Character mit dem des Eunomius (Walch, a. a. O. p. 191, Hahn, a. a. O. S. 193) vergleichen lässt und zwar an sich selbst von geringerer Bedeutung ist, aber durch den grossen Namen des Bekennenden und seine Stellung unter den Gothen die höchste Beachtung verdient, weshalb ich es auch hier mittheile. Uebrigens hat Ulfila auch das Symbol der Synode zu Constantinopel vom Jahre 360 (Walch, a. a. O. p. 146 ss., Hahn, a. a. O. S. 173 f.), deren Mitglied er war, mitunterschrieben.

[2]) Ms. „*invisivilem*". *B* und *v* werden in der Handschrift oft mit einander vertauscht. Waiz, a. a. O. S. 81.

Filium ejus, Dominum et Deum nostrum, opificem et factorem universæ creaturæ, non habentem similem suum — ideo unus est omnium Deus, qui et de nostris est Deus [3]) — *et unum Spiritum sanctum, virtutem inluminantem et sanctificantem — ut ait Christus propter correctionem ad apostolos [suos]: Ecce ego mitto promissum Patris mei in vobis, vos autem sedete in civitatem* [4]) *Hierusalem quoadusque induamini virtutem ab alto* [5])*; item: Et accipietis virtutem supervenientem in vos sancto Spiritu* [6]) *— nec Deum nec Dominum, sed ministrum Christi [in omnibus?* [7])*], nec [regem, sed?* [8])*] subditum et oboedientem in omnibus Filio, et Filium subditum et oboedientem [suo?* [9])*] in omnibus Deo* [10]) *patri* [11]).

[3]) Waiz macht zu diesen Worten die Bemerkung: „So habe ich bei wiederholter Ansicht diese Stelle gelesen; obschon mich der Sinn keineswegs befriedigt"; und Helfferich bemerkt in seiner Schrift „Der westgothische Arianismus" und die spanische Ketzergeschichte" S. 27 Anm. 2 zu „*de nostris*": „Wird wohl über die Unsrigen zu übersetzen sein". Allein „*de nostris*" ist offenbar „nach den Unsrigen, nach der Ansicht der Unsrigen" („*de nostrorum*" oder „*de nostra sententia*"), was einen sehr guten Sinn giebt. Christus, meint Ulfila, ist nicht bloss nach der Ansicht unserer Gegner, der Nicäner, sondern auch nach der unsrigen Gott; jene behaupten mit Unrecht, dass er nur nach ihrem und nicht auch nach unserem Glauben Gott sei. „*De*" hat oft die Bedeutung gemäss, nach. S. Klotz, Handwb. der lat. Spr. I, 1204.

[4]) Aehnliche grammatische Fehler in der Handschrift s. bei Waiz, S. 32.

[5]) Luc. 24, 49.

[6]) Act. 1, 8.

[7]) So ist wohl die Lücke im Codex zwischen „*Christi*" und „*nec*" auszufüllen. Vgl. das gleich darauf folgende „*subditum et oboedientem in omnibus filio et filium subditum et oboedientem in omnibus — patri*".

[8]) Zwischen „*nec*" und „*subditum*" ist eine Lücke, zu der Waiz bemerkt: „*len*" . . . scheint gelesen zu werden; nicht „*nec bonum*". Ich möchte „*nec regem, sed*" lesen. „*Sed*" wird vom Zusammenhang und von dem vorangehenden „*nec dominum nec deum, sed ministrum Christi*" gefordert, und „*regem*" dadurch empfohlen, dass die Arianer (nach der Schrift) dem Sohne oft das Regieren beilegen und ihn als „rex" bezeichnen (s. z. B. die von Mai herausgegebenen „Sermon. Arian. Fragm. antiquissima", Fragm. VIII, IX, XI und XVII, A. Mai „Scriptt. vett. nov. coll." T. III p. 223 f. 227. 235). Ulfila wollte in den Worten „*nec — filio*" sagen, der heilige Geist sei nicht, wie Christus, Regierer, König, sondern ihm in Allem unterthan und gehorsam.

[9]) Hier kann kaum etwas Anderes als „*suo*" fehlen, wenngleich die Stellung dieses Wortes vor „*in omnibus*" etwas Auffälliges hat.

[10]) „*Deo*“ steht zwischen „*in omnibus*“ und „*patri*“ mit kleinerer Schrift über dem Text.

[11]) Was nach „*patri*“ folgt ist in der Handschrift so zerstört, dass es sich schwerlich je wird lesen lassen.

Vgl. übrigens mit dem Glaubensbekenntniss des Ulfila noch die wortreiche und überschwängliche Angabe seines Glaubens und seiner Lehre von Seiten des Auxentius, Waiz, a. a. O. S. 10 f. Jenes sticht von dieser durch seine grosse Einfachheit sehr zu seinem Vortheil ab.

DRUCKFEHLER UND VERBESSERUNGEN.

S. 55 Col. 1 v. unt. l. „Crede“. — S. 73 L. 10 v. ob. streiche „: und „“. — S. 123 L. 18 und 19 v. ob. streiche „höchst wahrscheinlich“, und ebds. L. 22 l. „sicher nur freies,“. — S. 127 L. 5—7 v. ob. l. „Was die Stellung von „*sub Pontio Pilato*“ vor „*passus*“ betrifft, so vgl. das „*qui sub Pontio Pilato crucifixus est*“ in dem turinischen und ravennatischen Symbol (Hahn, Bibl. der Symbb. S. 11 f.). — S. 153 L. 8 v. ob. streiche „der vielleicht Faustus von Rhegium angehört“. — S. 204 L. 14 v. ob. l. „in demselben“. — S. 209 L. 3 v. unt. l. „gehören“.